

إصدارات أوراق فلسفية

ما بعد الحداثة والتفكيك

مقالات فلسفية

دكتور

أحمد عبد الحليم عطية

منتدى سورالأنكيتية

WWW.BOOKS4ALL.NET

مجلد ١

مجلد ١

القاهرة ٢٠٠٨

MOHAMED KHATAB



mohamed khatab

إصدارات أوراق فلسفية

ما بعد العدانة والتفكيك
مقالات فلسفية

د. أحمد عبد العليم عطية

دار الثقافة العربية

القاهرة

٢٠٠٨

الإهداء

إلى ثناء

تقديم

نتناول في هذا الكتاب مجموعة من الدراسات وقد اخترنا لها عنوان "ما بعد الحداثة والتفكير: مقالات فلسفية" نناقش فيه عدة موضوعات تشغل الفكر الفلسفي الحديث وتعرض لتيارات الفلسفة الراهنة الحية في الغرب، وهي بمثابة مقدمة لعمل أكبر في الفلسفة الغربية المعاصرة يتجاوز عرض الفلسفات الظاهريانية والوجودية والوضعية المنطقية والبرجماتية والبنوية إلى تحليل القضايا التي شغلت بها الفلسفة منذ النصف قرن الماضي وحتى اليوم. لقد شغلنا في فترة السنوات العشر الماضية بهذه القضايا ولا تزال في إطار بحوثنا الأكاديمية واهتمامنا بالفكر العربي المعاصر، خاصة في علاقته بالمذاهب الفلسفية الغربية حيث تناولنا في عدة دراسات؛ الديكارتية في الفكر العربي المعاصر مثلما تناولنا كل من سارتر، كسانط ونييتشه وهيدجر في الفكر العربي المعاصر. وقد نشر بعض هذه الدراسات في دوريات علمية، وبعضها لم ينشر بعد.

ونحن نسعى في هذه المقالات التي نقدمها اليوم للقارئ العربي سواء المثقف أو الباحث أن ننفض إلى مناطق جديدة في عمل الفلاسفة الذين نعرض لهم وندخل إلى فلسفاتهم من أبواب غير مطروقة مثلما نجد في المقالة الأولى عن كسانط وما بعد الحداثة. فمن المعروف أن الاتجاه ما بعد الحداثي له مصادر معروفة خاصة لدى كل من نييتشه وهيدجر حيث أفاض الباحثون في بيان جهودهما في التأسيس الفلسفي لما بعد الحداثة وتأثيرهم الفعال على هذا التيار الذي شغل القراء وعلى الضد من ذلك فإن الصورة المعروفة عن كسانط، الذي يرى فيه نييتشه أنه قدم نقداً غير مكتملاً مقابل ما قدمه هو من نقد جذري جينالوجي، والذي يعتبره الباحثون، الفيلسوف المقابل لنييتشه، فإننا مع هذا نجد عدد من الفلاسفة المعاصرين الفرنسيين والأقرب لما يطلق عليهم فلاسفة ما بعد الحداثة، اهتموا اهتماماً كبيراً بكتابات خاصة نقد ملكة الحكم ومقالاته ما التنوير؟ وأخذوا يقدمون قراءة جديدة له تختلف عن القراءات المعروفة لفلسفته سواء كانت: قراءات وضعية تحليلية أو ماركسية أو بنوية. ونحن نهتم

بتقديم هذه القراءة الجديدة التى نتناول فيها كتابات جيل دولوز وميشيل فوكو وليوتار حول فلسفة كائط، الذى احتفل العالم منذ أعوام بالذكرى المئوية الثانية لوفاته.

ونتناول فى الدراسة الثانية نيتشه الذى تعد فلسفته أهم مصادر ما بعد الحداثة مع هيدجر صاحب التأثير الكبير على تيارات الفكر الفلسفى المعاصر بدءاً من الوجودية وفلسفات الحياة ووصولاً لفلسفات ما بعد الحداثة. سنركز على جهوده فى نقد الميتافيزيقا الغربية والسعى إلى تجاوزها عن طريق الجينالوجيا التى تهدف فضح العدمية الأوروبية والدعوة إلى إعادة تقييم القيم وتأثيره على أصحاب النظرية العامة للقيمة محللين كتاباته الفلسفية المختلفة باعتبار أن ما قدمه نيتشه بمنهج الجينالوجي من أهم أسس الفكر الفلسفى .

يظهر ذلك أيضاً فى المقالة الثالثة عن : جاك دريدا التفكير والاختلاف، التى نعرض فيها لاستقبال فلسفته فى العربية، وترجمات أعماله، والدراسات المختلفة حولها، فلسفية كانت أو نقدية أدبية، متوقفين عند أهم المحاولات لقراءة فلسفته عند: عبد الكبير الخطيبي ونور الدين أقية وبختى بن عودة ومطاع صفدي وعلى حرب وعبد العزيز بن عرفة، كما نحلل أهم الاتجاهات فى الفكر العربى التى اتخذت من فلسفة الاختلاف موقفاً نقدياً مثلما نجد لدى كل من ادوار سعيد وعبد الوهاب المسيرى وأمينه غصن هادفين من وراء ذلك بيان قدرة الفكر والثقافة العربية على التعامل مع المذاهب الغربية وتأثير هذه المذاهب على التيارات المختلفة فى ثقافتنا المعاصرة ونتيجة هذا التفاعل الذى يساعد على ظهور ملامح فكر عربى نقدي قادر على الحوار مع الذات والآخر.

وهذه المقالات هى نماذج مختارة لا تدعى الشمول والإحاطة ولا تستوفى الجوانب المختلفة لمابعد الحداثة وهى تستدعى جهود أخرى ودراسات مكملة لها حتى يتسنى لنا تقديم المشهد الفلسفى المعاصر من زوايا متعددة تستهدف جميعاً دراسة حضوره بيننا وعلاقته بثقافتنا وفكرنا هادفين من وراء ذلك فتح حوار ليس فقط بيننا وبين الغرب وليس أيضاً حوار مع أنفسنا.

كانط.. وما بعد الحداثة

نحو قراءة جديدة

نتناول في هذه الدراسة قراءة فلاسفة ما بعد الحداثة للفلسفة الكانطية. وهي واحدة ضمن قراءات عديدة للفلسفة النقدية وتعد أكثرها معاصرة، رغم قلة، أو ندرة توقف الباحثون أمام هذه القراءة^(١). وربما يرجع سبب ذلك إلى رد مصادر ما بعد الحداثة الفلسفية دائماً إلى نيتشه وهيدجر وليس إلى كانط، رغم الاهتمام الكبير الذي أولاه ما يطلق عليهم فلاسفة ما بعد الحداثة نحو عدد من القضايا والتصورات التي شغل بها صاحب الفلسفة النقدية. متعمقين فيها مطورين لها. تزداد أهمية فلسفة كانط زيادة مستمرة في العصر الحالي، ويتجلى ذلك في مظاهر متعددة منها تكوين جمعية الكانطيين بباريس ١٩٨٨ والتي يرأسها حالياً ج. كما تظهر في هذا الحضور لدى الفلاسفة المعاصرين من غير فلسفة ما بعد الحداثة الذين يعنون دائماً للفلسفة النقدية بالقراءة والتفسير خاصة في هيرمنوطيقا جادامر وريكور، وأيضاً لدى هيدجر أو تناول فلسفته نقدياً عبر منظور الفلسفة النسوية^(٢).

نشهد الآن على الساحة الفلسفية العالمية بحثاً للكانطية وفلسفات تنتسب إليها مباشرة تستوحى من منهجها طوعاً ونظريات جديدة. ومن بين الفلسفات التي تستقطب اليوم اهتماماً فكرياً يكاد يكون عالمياً يمكن ذكر نظرية جون راواز عن العدالة والتي نسبها مباشرة إلى كانط. كما يعود كارل أتوابل إلى الإتيقا الكانطية في صياغته لنظرية حول أئتيقا الحوار. ويشاطره نفس المهمة هابرماس الذي طرح على نفسه عملاً إبستيمولوجياً تمثل في إعادة بناء نظرية المعرفة الكانطية على ضوء الإنجازات الفلسفية التي حدثت بعد الفلسفة النقدية.

ويذكر لنا محسن الخوني من بين الفلاسفة الحاليين، الذين يولون أهمية كبرى لفلسفة كانط ألكسيس فيلونكو، الذي ركز جل اهتمامه على "إنصاف" كانط ضد إساءات فهم تعرضت إليها فلسفته وإلى جانب فيلونكو نشهد اليوم كما يقول، ظهور كوكبة من

الفلاسفة الفرنسيين يقومون إنتاجاً غزيراً حول الفلسفة الكانطية. ومن بينهم لوك فري *L. Feery* وآلان رينو *A. Renaut* فالثاني قد توج سلسلة من الترجمات التي قام بها لبعض مؤلفات كانط بكتاب عنوان كانط اليوم *Kant Aujourd'hui*.

ويبدو أن لراهنية كانط كما كتب محرر المجلة الفلسفية التونسية دلالتين كبيرتين: إما راهنية مشاكل الحداثة التي عالجها، والتي شكلت أدوات حاسمة لفهمها، وإما راهنية الأسئلة الفلسفية التي طرحها، والتي ما تزال مفتوحة وقادرة اليوم على مساعدتنا على التوجه في التفكير في عصرنا. ففي نطاق راهنية كانط بالنظر إلى مشاكل الحداثة، يرى أن نأخذ التساؤل الكانطي عن "معنى التوجه في الفكر" بعامة، بوصفه سؤالاً يستمد شروط إمكانه من بنية "الذات" الحديثة بما هي فعل قبلي في ذاتنا، ليس يتعلق في آخر المطاف إلا بحريتنا.

أما المعنى الثاني لراهنية كانط، أي ذاك المتعلق براهنية الأسئلة الفلسفية التي طرحها والتي مازالت تلازم متفلسفة العصر، فتظهر كونه هو الذي حرك نيته إلى بيان مفهوم "حدود النقد الكانطي" وابتعث حيلة دولوز في استعمال صيغ شعرية مستقاة من بعض أعمال شكسبير ورمبو وكافكا، لبيان كيف أن كانط قد استبق مبكراً كل نقاشات المعاصرين عن أزمة مفهوم "الذات".

ومهمة هذه الدراسة تحليل هذه القراءة ما بعد الحداثية، إن جاز التعبير، وبيان اهتمام أصحابها بفلسفة كانط يتقارب مع اهتمامهم بصاحب فلسفة "إرادة القوة" و"العودة الأبدية" واهتمامهم بصاحب "الوجود والزمان". والسؤال الذي نطرحه هو ما هي الجوانب التي توقف أمامها أصحاب ما بعد الحداثة؟ وما هي التفسيرات التي قدموها لهذه الجوانب؟ وهل يمكن القول أن هناك توجهاً لديهم نحو فيلسوف كونجسبرج وفي أي اتجاه يسرى اهتمامهم بفلسفته؟ هل نحو نظرية المعرفة أم الأخلاق؟ أم أن ما لفت انتباههم إليه الجوانب الجمالية والسياسية والتاريخية؟

ويمكن القول أن القراءة ما بعد الحداثية للفلسفة الكانطية، قراءة تضاف إلى قراءات سابقة متعددة لهذه الفلسفة. وهي أكثر القراءات حداثة ترى في فلسفته تعبيراً عن

سمات العصر الحالي، فالواقع أن كل اتجاه فلسفي يجد فيها ما يدعم توجهاته. فهناك قراءة تحليلية، وقراءة ماركسية، وقراءة بنوية، وقراءة حدائيه. ويمكن أن نشير بإيجاز إلى ملامح بعض هذه القراءات السابقة لبيان ثراء الفلسفة النقدية التي توقف أمامها الفلاسفة الجدد، أصحاب ما بعد الحدائيه أو فلسفة الاختلاف.

أهتم كانط في فلسفته كما هو معروف بالنقد، والنقد يعنى نقد قدرات العقل المعرفية وبيان حدود هذه القدرات قبل تجربة المعرفة، والإدراك للكشف عن المبادئ العقلية الأولية الخالصة التي تؤسس التجربة وتجعلها ممكنة، أى تحديد أماكن المعرفة لبيان ما يمكن ولا يمكن معرفته، أى أن الفيلسوف أنشغل بالعقل وللذات العارفة أكثر من أنشغاله بواقع تجربة المعرفة والأشياء المعروفة. فما يهدف إليه هو البحث فى مشروعيه المعرفة، أى ما يعطى أحكام العقل المعرفية صحتها وموضوعيتها. والمتعالى (الترنسندنتالى) عند كانط ليس سوى هذه الطريقة فى البحث، أنه المبدأ الذى يفسر خضوع التجربة بالضرورة لتصورات العقل المستقلة عنها، هو ذلك المجال الذى يتيح الربط على نحو ضرورى وكلى بين التصورات المحضة ومعطيات التجربة بين المباحث العقلية والوقائع التجريبية بين عالم العقل وعالم الطبيعة^(٣). وقد وجدت هذه الفلسفة تفسيرات أو قراءات عديدة منها.

١- الوضعية المنطقية التي ترى أن الفلسفة النقدية فلسفة تحليلية. فالفلسفة مهمتها التحليل، الذى هو الواجب الأول للفيلسوف، ولما كان كانط قد جعل مهمته الأولى أن يحل قضايا العلم، فإنهم يحونونه فى طبيعة فلسفة التحليل^(٤). وبفصل لنا زكى نجيب هذه القراءة فى الفصل الثانى من كتابه "موقف من الميتافيزيقا" محاولا أن يجد سندا لهذا الموقف عند كانط. الذى أراد أن يمهّد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أوزار الماضى وأخطائه، أنه لم يرد أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقياً إيجابياً بل أراد أن يتخذ منه أداة تعينه على كشف الطريق السوى للبحث الميتافيزيقى المنتج.. لكنه لا ينتهى من بحثه ذاك إلا وقد أدرك أن التحليل للقضايا العلمية فى الرياضيات والطبيعة هى كل ما يرجوه الفيلسوف لنفسه ولا شئ غير ذلك. فإن كان للميتافيزيقا

معنى فهي تحليل القضايا العلمية. لهذا نجد الفيلسوف الإنجليزي التحليلي أير Ayer يهتم بتقديم كتاب س. كورنر S. Korner عن كانط^(٩). وسوف نتناول هذا الموقف بالتفصيل في سياق تناولنا ميتافيزيقا كانط في فقرة قادمة.

٢- وهناك ما يمكن أن نطلق عليه القراءة الماركسية لفلسفة كانط - صحيح أن هذه القراءة ليست هي القراءة السائدة مثل القراءة التي تربط ماركس بهيجل - إلا أننا نجد لها لدى فلاسفة مدرسة ماربورج في محاولاتهم تأسيس الأخلاق الاشتراكية على نظرية كانط في الفكر العملي خلاصة عند هرممان كسوهين، الذي روج للإشتراكية الخلقية^(١٠)، وكارل فورلندر Vorlnder^(١١) وكذلك لدى فلاسفة المدرسة الماركسية النمساوية أمثال : ماركس أدلر (١٧٨٣-١٩٣٧) ولووتوبلور، ورولف هلفرنج . فقد رأي أدلر أن لدى للكانطية أكثر من فلسفتها الخلقية لتزويد الماركسية بما يلزمها من عناصر فلسفية، وحاول أن يطبق الترانسندنتالية الكانطية على نظرية المادية التاريخية^(١٢) إلا أن أهم ممثل للفرعة الكانطية في الماركسية الفيلسوف الإيطالي المعاصر لوتشيو كوليتي lucio coltti الذي نادى بنزعة كانطية - فيما يقول عادل ضاهر - في محاولته إيجاد حلقة الوصل بين كانط وماركس في نظرة كانط إلى الوجود على أنه شيء فوق منطقي extra logical فهذه النظرة إلى الوجود هي ما تحتاج إليه الاستمولوجيا الماركسية باعتبارها استمولوجيا مادية^(١٣). وهناك من يرى أن ماركس أظهر بعض التأثير بكانط مثل الفيلسوف الألماني المعاصر ياكوب طلويس Jacop Taulpes^(١٤).

٣ - وينظر جان جروندين Jean Grondin أحد الكانطيين المعاصرين إلى نقد العقل عند كانط بمنظور بنوي فقد تعامل كانط مع موضوعه (نقد العقل) بطريقة بنوية تزامنية لا بطريقة توليدية أو تاريخية. ومن هنا فهو لم يسع إلى استعراض تاريخي للمعارف والأفكار. بل هدف بالدرجة الأولى إلى تحليل بنى وآليات أو وصف قوي ووظائف، أو استنباط قواعد بالمعنى اللغوي النحوي للكلمة، لقد أكتشف كانط أرض معرفية جديدة لم يتم استيطانها لقد أراد إنقذه أن لا يكون فقط تاريخا للعقل الفلسفي بل تحليل جغرافية ورسم خارطة العقل البشري^(١٥).

ويمكن أن نلتصق كانطية بنيوية لدى كلود ليفي ستروس Straus حيث يبدو تأثير كانط على الأنثروبولوجيا البنيوية عنده . وستروس يعترف جزئياً بهذه الكانطية. لقد وصفت الأنثروبولوجيا البنيوية بالفعل بأنها كانطية بدون ذات متعالية ولم يرفض ستروس نفسه هذا الوصف لأبحاثه، بل أنه أكد هذه القرابة التي تربطه بفلسفة نقدا العقل النظري. كتب في الصدد يقول: "عندما نضع كهف لأبحاثنا، للكشف عن الاكراهات الذهنية، فإنه اشكاليتنا تتقي مع الفلسفة الكانطية، على الرغم من كوننا نسلك سبلاً أخرى". ويرى البعض أن اللاشعور في الأنثروبولوجيا البنيوية لا شعور مقولياً يتصف أساساً بقدرة على التركيب والتأليف، أنه نمط من البنية الصورية التي تضم المبادئ القبلية للتفكير والمعرفة يمكن أن يماثل بما هو موجود في الفلسفة الكانطية^(١١) .

٤ - ويمكن أن نضيف اهتمام هابرماس، وأهتمام مفكرى الحداثة بهذه الفلسفة تمهيداً لتناول قراءة فلاسفة ما بعد الحداثة لها. يؤكد هابرماس أهمية الحداثة وضرورتها وأنها لازالت لم تسند دورها فهي مشروع لديه ما يقدمه، لم يستكمل بعد، يواصل تقاليد الحداثة والتنوير ويطورها وهو ما يزال مرتبط عن كتب بتقليد التفكير النقدي التحريري الاجتماعي الذي شعاره المبكر مقالة كانط الدواكتيك ما التنوير؟. ويمكن مراجعة مناقشة هابرماس لمقالة كانط في دراسته "التصويب إلى قلب الحاضر"^(١٢) في كتاب ديفيد كوزيه هوى: "توكو قارئ نقدي، أكسفورد، ودراسة كل من هوبرت، بول راينو: ما للنضج؟ هابرماس وفوكو حول مسألة ما هو عصر التنوير. حيث بين لنا أن هابرماس ما يزال جوهرياً مشغول بالأسئلة الثلاثة للنقد الكانطي: ماذا يمكن أن أعرف؟ ماذا على أن أفعل؟ وماذا يمكنني بشكل معقول الطموح إليه؟ كما في كتابه "الوعي الأخلاقي والعقل التواصل". وإن كان البعض يرى أن تفكير هابرماس في إعادة صياغة هذه الأسئلة ضمن صيغ لغوية تواصلية أو أفعال - كلامية - مؤشراً على تراجع هابرماس عن "موقفه الكانطي" القوي الذي تجلى في كتاباته الأولى وهذا ما دعا البعض إلى دراسة منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت^(١٣).

إن هيمنة اسم هابرماس كفيلاسوف للتواصل على الساحة الفلسفية اليوم كشفت انخراطه في تيار العودة إلى فلسفة كانط العملية وإعادة بنائها على ضوء التطورات الفلسفية والعلمية التي حدثت منذ القرنين الماضيين على ساحة العقلانية الغربية. أن الكانطية تبقى حاضرة بقوة في كتابات مدرسة فرانكفورت، كما يقول الخونى. وهى حاضرة بصورة مستمرة ولكن بأشكال متفاوتة وفق تطور النظرية النقدية. فنحن نشهد وجود معطى هام وهو أن النظرية النقدية بقدر ما تتحرر من المرجعية الماركسية نجد لها منجذبة نحو فلسفة الوعي الكانطية. لكن هذا الرجوع يأخذ بعين الاعتبار تجربة الوعي الفلسفي التي انضافت إلى فلسفة كانط.

والرجوع إلى كانط نجده بوضوح في "جدلية التنوير" وفي "معرفة ومصلحة" حيث نجد فيهما تجديراً لنقد العقل، هذا النقد الذى انطلق مع كانط يستفيد من الإرث الفلسفي للحدائق. مما يجعل الكانطية تنزل من مدرسة فرانكفورت مكانة متميزة ومحيرة. يقول الخونى: "لقد ظلت عمليات إنشاء النظرية النقدية وتعميقها وإعادة بنائها فى حوار مستمر مع فلسفة كانط النقدية. وكانت هذه الأخيرة تكتسي مكانة متعاطفة الأهمية ومتلازمة مع تطور النظرية النقدية. وقد بدا ذلك بينا حين حصل هابرماس على عاتقه مهمة تنفيذ مشروع إبستمولوجى عام تمثل فى إعادة بناء النظرية النقدية فى شكل نظرية معرفة جديدة على النمط الكانطى"^(١٤).

ثانياً: كانط والميتافيزيقا:

أن الفلسفة عند "كانط" هي أولاً وقبل كل شيء ، تحليل للقضايا ، وليست هي بالفلسفة التي يريد بها صاحبها أن يقول من عنده شيئاً إيجابياً عن العالم أو أى جزء منه ؛ وليس هذا استنتاجاً، كما يخبرنا زكى نجيب محمود؛ بل هو نص صريح ذكره "كانط" فى مقدمة الطبعة الثانية من "نقد العقل الخالص" ، إذ يقول إنه إنما يحاول أن يلتزم للميتافيزيقا طريقة للبحث تجعلها علماً على غرار علمى الرياضيات والطبيعة ، فالكتاب "رسالة فى المنهج وليس هو بشرح لمذهب فى مادة العلم نفسه".

أن الفيلسوف ليس من شأنه أن يقرر الحقائق عن العالم أو أى جزء منه ، لأن ذلك من شأن العلماء وحدهم ، كل عالم فى المجال الذى اهتم فى بحثه ؛ وإنما ينحصر عمل الفيلسوف فى تحليل ما يقوله العلماء من قضايا ، تحليلاً يبرز تكوينها وعناصرها، ثم يظهر ما استنبط فى جوفها من فروض سابقة متضمنة. يقول زكى نجيب إذا جعلنا " الميتافيزيقا " هى مثل هذا التحليل، الذى يخرج للفروض السابقة المنبئة فى التفكير العلمى ، كانت " الميتافيزيقا " عملاً مقبولاً من وجهة نظرنا ، إذ " الميتافيزيقا " بالمعنى المرفوض هى تلك المحاولات التى يحاول بها أصحابها أن يبنوا بأحكام إيجابية عن أشياء غير محسوسة .

فالذى أراد " كانط " أن يدعو إليه ، هو أن طريق التقدم للميتافيزيقا مرهون كما هى الحال فى الرياضيات والعلوم الطبيعية — بأن يعرف الميتافيزيقى كيف يفترض لنفسه الفروض ، ثم كيف يلقى الأسئلة على أساس تلك الفروض ، بطريقة منظمة متسقة ؛ بدل أن يمضى فى حجاج أصمى انتظارا لما قد يودى هذا الحجاج إليه من نتائج. وبعبارة " كانط " فى مقدمته للطبعة الثانية من " نقد العقل الخالص " الرياضيات وعلم الطبيعة — وهما العلمان اللذان يقدم العقل فيهما معرفة نظرية — يتعين الهدف قبل المضى فى طريق البحث ، فالرياضة تفعل ذلك معتمدة على العقل الخالص ، وأما علم الطبيعة فلا بد له أن يعول على مصادر أخرى للمعرفة غير العقل^(١٥). " أما الميتافيزيقا . فلم يوتها الحظ السعيد بعد ، لتبدأ سيرها فى طريق العلم المأمون. فترى الباحثين فى الميتافيزيقا أبعد ما يكونون عما يشبه إجماع الرأى ، مما يجعل الميتافيزيقا توشك أن تكون ميداناً للقتال . على أن للطريقة التى تتبعها الميتافيزيقا إلى الآن ، كانت مجرد خبط عشوائى . فما الذى اعترض سبيل الباحثين دون الكشف عن الطريق العلمى القويم؟ أليكون هذا الطريق مستحيلاً كشفه على الإنسان؟ . أم أننا أخفقنا حتى الآن ، ولكن هنالك من الدلائل ما يبرر لنا الأمل فى أننا إذا بذلنا جهداً جديداً ، فربما كنا أحسن حظاً من أسلافنا فى ذلك؟.

بهذا الأمل كتب " كانط " " نقد العقل " إذ أراد به كما كتب زكى نجيب أن يمهّد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أوزار الماضى وأخطائه ، إنه لم يرد

بكتابه أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقياً إيجابياً، بل أراد أن يتخذ منه أداة تعينه على كشف الطريق السوي للبحث الميتافيزيقي المنتج وهذا البحث الميتافيزيقي إنما يدور حول موضوعات ثلاثة هي الله والحرية والخلود.

لقد بدأ "كانط" عمله هذا بوعده قطعه على نفسه ، وهو أن يترك الموضوعات الميتافيزيقية جانباً حتى يفرغ من تحليله لبناء العلم، وبعدئذ يعود إلى البحث الميتافيزيقي ، ليقيم على نفس الأسس؛ لكنه فرغ من "نقده" للرياضة وعلم الطبيعة ، ثم لم يتم ما كان قد وعد به من تشييد بناء الميتافيزيقا على غرارهما ، ولما سنل في ذلك ، قال إنه وجد أن "النقد" هو نفسه الميتافيزيقا التي أرادها.

أن "كانط" حين أجرى هذا البحث التحليلي في قضايا العلم الطبيعي ، لم يقصد به إلى أن يكون بحثاً ميتافيزيقياً ، بل أراد به أن يكون مفتاحاً للميتافيزيقا ، أو منوالاً ينسج عليه من أراد البحث في الميتافيزيقا ؛ لكنه عاد آخر الأمر فغير وجهة نظره، إذ جعل هذا البحث النقدي نفسه هو بعينه البحث الميتافيزيقي الذي كان ينشده. ولكن ماذا نقول في الموضوعات الثلاثة التي كان قد جعلها، موضوع البحث الميتافيزيقي: الله والحرية والخلود ؟ هل يجوز القول فيها أولاً بجوز ؟

يقول في مستهل "نقد العقل الخالص" (الطبعة الثانية): "كتب على العقل الإنساني أن يتسم بهذه السمة المميزة، وهي أنه - في جانب من جوانب علمه - متعل بأسئلة ، ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يهتم لها ؛ لكنه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها ، لأنها تجاوز حدود قدراته كلها" وإذا اضطر العقل إلى الرجوع إلى مبادئ تجاوز حدوده ، فهو بذلك "يطرح بنفسه في الظلام والمتناقضات"^(١٦).

وعلى هذا يمكننا كما يقول زكي نجيب أن نجعل للميتافيزيقا عند "كانط" معنيين، وهي عنده مستحيلة بأحد هذين المعنيين ، لكنها ممكنة بالمعنى الآخر ؛ هي مستحيلة على العقل النظري العلمي إذا أريد بها البحث فيما هو فوق متناول التجربة البشرية، وهي ممكنة إذا أريد بها تحليل القضايا العلمية تحليلًا ينتهي بنا إلى إبراز الفروض التي تستند إليها تلك القضايا .

وقد بدأ "كانط" بالاعتراف بمعنى واحد لها ، وهو المعنى الأول ، وإذ كانت لفظه "الميتافيزيقا" عنده بادئ ذي بدء تعنى " مجموعة الأحكام الفلسفية كلها فيما عدا الأحكام المنطقية ؛ لكنه بعد خوضه فى تحليل الأحكام العلمية - رياضية وطبيعية - انتهى إلى المعنى الثانى ، فأصبحت الميتافيزيقا بمعناها المجدى من الناحية العلمية ، هى مجرد تحليل القضايا العلمية.

فموقفنا إزاء "كانط" هو رفض للمعنى الأول ، لا على أساس أن الميتافيزيقا عندئذ تكون فوق مستطاع العقل الإنسانى ، بل على أساس أن أقوالها تكون فارغة من المعنى ونأبأها قواعد تكوين اللغة ذاتها؛ وقبول للمعنى الثانى ؛ فإن كانت كلمة " ميتافيزيقا " معناها " تحليل القضايا العلمية " موضوعها هو الذى قبلنا أن يكون عمل الفيلسوف^(١٧).

ومقابل زكى نجيب الذى يجعل فلسفة كانط تحليلية يعيد محمود رجب الفلسفة الترنسندنتالية إلى الميتافيزيقا.

وهو يرى أن القول بأن كانط هادم للميتافيزيقا ليس بالتفسير الجديد الذى يقول به الكانطيون الجدد والمناطق الوضعيون فى عصرنا الحاضر، وإنما هو قول قديم قدم كانط نفسه وخلفائه، فهيجل مثلاً يرى فى مقدمة الطبعة الأولى من كتابه "علم المنطق" (١٨١٢) أن الفلسفة الألمانية قد أصابها تغير جذرى خلال الخمس والعشرين سنة الماضية. هو يشير بذلك إلى تأثير الطبعة الثانية من "نقد العقل الخالص" التى ظهرت سنة ١٧٨٧. ثم يأخذ على فلسفة كانط، أنها قد جعلت الأمة الألمانية تفقد اهتمامها بالميتافيزيقا^(١٨). وفى "محاضراته عن تاريخ الفلسفة، يصفها بأنها قطعية وذاتية، وأنها "فلسفة تقوم كلية على "الذهن" وتستبعد العقل". والسبب الذى جعلها ذائعة الصيت، منتشرة بين الكثيرين، هو أنها قد حررت الناس من الميتافيزيقا تحريراً تم دفعه واحدة، بل أنه ليطلق على كانط اسم المحطم لكل ميتافيزيقا، وعنده أن الفلسفة التى تستبعد الميتافيزيقا ليست فلسفة على الإطلاق، كأنها معبد بلا إله.

القول بأن كانط عدو للميتافيزيقا ومحطم لها، قديم. ولكن، ما أبعده عن الحقيقة، وما أيسر تنفيده، فالميتافيزيقا كانت شغل كانط الشاغل، ويدل لنا محمود رجب على

ذلك بعدة أمثلة منها تردد الكلمة (= ميتافيزيقا) مرات كثيرة فى مؤلفاته، وجعلهم عنواناً لبعض هذه المؤلفات، وما يقرره كانط فى كتبه ورسائله بشأن الميتافيزيقا، ففى رسالة له إلى هرتس Herz يصف - لأول مرة - "نقد العقل الخالص" بقوله: "أن عمل يتضمن مصادر الميتافيزيقا ومناهجها وحدودها"، وعندما أرسل إلى مندلسون كتابه "أحلام صاحب رؤى مفسرة فى ضوء أحلام الميتافيزيقا" كتب إليه قائلاً: "أننى لأبعد ما أكون عن أن أنظر إلى الميتافيزيقا على أنها شئ تافه يمكن الاستغناء عنه". أن كانط لم يرغب هدم الميتافيزيقا ولا استبعادها، وإنما أستخدم إصلاحها وإحياءها، والنهوض بها، ففى "المدخل إلى كل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تكون علماً" يقول: "بما أن الطلب على الميتافيزيقا دائم لا ينقطع أبداً - ذلك أن مصالح العقل البشرى الكلى ترتبط بها ارتباطاً لا ينفصم - فيجب أن نعترف بأن إصلاحاً شاملاً، أو بالأحرى ميلاداً للميتافيزيقا على نحو جديد، هو أمل لا مفر من حدوثه، بغض النظر عن العقبات التى يمكن أن تعترضه فترة من الزمن"^(١٩).

إصلاح الميتافيزيقا إذن هو المقصد الأسنى لفلسفة كانط، فلماذا الزعم أنه هادم الميتافيزيقا؟ أن السبب يكمن - فيما يقول كولنجوود كما ينقل عنه رجب - فى أن كانط أنشأ لأول مرة نوعاً من الفلسفة جديداً، هو الفلسفة الترنسندنتالية أو الفلسفة النقدية، هدفها أن تستخدم للميتافيزيقا، وأن تعذر الميتافيزيقى من الوقوع فى أخطاء المنهج، والواقع أن هذه الفلسفة كانت فى جوهرها، أشبه ما تكون بمنهاج بحث للميتافيزيقا. ويرى كانط أن فى مقذور الفيلسوف - متى سيطر على الفلسفة التمهيدية وأتقنها - أن يعود إلى هدفه الأصلي، ألا وهو التأمل الميتافيزيقى، ومن ثم تستطيع الميتافيزيقا أن تتقدم بنفس الخطى الثابتة التى تتقدم بها الرياضة وعلم الطبيعة.

ويتساءل رجب هل يتمثل جوهر فلسفة كانط فى النقد (نقد المعرفة) أم فى نهاية النقد؟. هل النقد هو البديل عن الميتافيزيقا أو هو التمهيد لميتافيزيقا جديدة؟ يرى البعض أن مغزى فلسفة كانط كامناً فى النقد، ويهتمون للميتافيزيقا الجديدة، التى لم يتمها، على الرغم من أنها كانت هدفاً أساسياً من أهدافه وهناك على العكس من يعدون النقد تمهيداً للميتافيزيقا الجديدة، التى خططها كانط ورسم أبعادها، تاركاً إتمامها لمن

بحي بعده. وأنصار هذا التفسير يعدون كانط مدافِعاً عن الميتافيزيقا ومؤسساً لأركانها. وهذه هي مزية التفسير الثاني، التي تجعلنا نميل إليه.

فكتاب "نقد العقل الخالص" هو نظرية في المبادئ عندما يتناول المقولات والمبادئ، وهو أيضاً نظرية في الوجود عندما يتناول الطابع الفينومينالي للمكان والزمان والطبيعة.... أن فلسفة كانط تشمل نظرية المبادئ (أو المعرفة) ونظرية الوجود. وكل تفسير يأخذ بأحدهما ويتجاهل الأخرى تفسير ضيق، وإحدى النظرة، فالغلطة التي وقع فيها أصحاب التفسير الأول وهو يقصد بالطبع الوضعيين المناطقة الذين تصوروا أن البحث في المبادئ يستلزم استبعاد الميتافيزيقا، وما دروا أنه ميتافيزيقا أيضاً.

ويقسم كانط تفكيره، عادة، إلى: ما قبل النقد وما بعد النقد. وبداية المرحلة النقدية، هي "رسالة ١٧٧٠" عن "صور ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول"، ويقوم هذا التقسيم على أساس اعتراف كانط بأن نظرية هيوم للتجريبية، هي التي أبطلته من سباته الدجماطيقي. وقد يبدو لأول وهلة أن كانط بذلك قد تخلص من الميتافيزيقا، واتجه نحو الأخذ بنظرية تجريبية في المعرفة. والواقع أن هذا لا يصور موقفه كما يقول رجب تصويراً صحيحاً دقيقاً، لأننا في مرحلة ما قبل النقد نستطيع أن نثبتين فترتين متميزتين أولاهما تشمل المؤلفات التي كتبها في النصف الثاني من الخمسينات، وكان اهتمامه أثناءها منصباً على العلم الطبيعي، فقد بدأ يشك في الميتافيزيقا، ومن ناحية أخرى نجد أن كانط ظل يستخدم في محاضراته كتاب باومجارتن عن "الميتافيزيقا فترة تدريسه بالجامعة"، يشرحه ويعلق عليه. وهذا يدل على أن كانط لم يتخل كلية عن الميتافيزيقا، ابتداء من مؤلفاته في الخمسينات إلى محاضراته في التسعينات. كان كانط في الفترة الأولى من مرحلة ما قبل النقد أخذاً بميتافيزيقا فولف معتقاً لها. والكتاب الذي عبر عن هذه الفترة هو "أحلام صواب رؤى مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا" (١٧٦٦)، ففي هذا الكتاب ينقد كانط الميتافيزيقيين بسخرية لاذعة، لأنهم يقيمون عوالم فكرية معلقة في الهواء، لا ترتبط بعالم الواقع.

ولكن ليس معنى شكه فى الميتافيزيقا بهذا المعنى أنه قد استبعد كل ميتافيزيقا. أو الميتافيزيقا عموماً، الميتافيزيقا "بوصفها علماً لحدود العقل البشرى". فضلاً عن أن الثبات على حال الشك كما يخبرنا محمود رجب لم يكن من طبع كلنط، فهذا النوع من الشك فى الميتافيزيقا لم يكن إلا مجرد "لحظة سلبية" تجاوزها إلى موقف إيجابى أعلى.

فبعد سنوات من التأمل وجد كلنط طريقاً لانتقال الميتافيزيقا. وهذا هو السبب فى أن "رسالة ١٧٧٠" تعد نقطة حاسمة فى تطور فكره، وانتقاله إلى المرحلة النقدية، وفى هذه الرسالة نظر إلى الميتافيزيقا على أنها وظيفة للذهن مستقلة عن التجربة، موضوعها المبادئ الأولى للذهن الخالص. أما التمييز بين الذهن والعقل، وبين المقولات والأفكار، فلم يوجد كل منهما إلا فى "نقد العقل الخالص"، وكذلك الأمر بالنسبة إلى نظرية المعرفة وتأسيس الميتافيزيقا، فلم يعرضاً عرضاً كاملاً إلا فى مؤلفه الأساسى هذا، الذى ظهر بعد عشر سنوات من ظهور "رسالة ١٧٧٠".

وأن أية نظرية يلقيها قارئ لا يحمل فى ذهنه فكرة سابقة، لكفيلة بأن تبين له أن مقصود كلنط الحقيقى، فى نقد العقل الخالص، كما يؤكد رجب لم يكن إنكار الميتافيزيقا ولا هدمها، وإنما هدفه كان دعمها. لقد أراد أن يبنى من جديد مذهباً ميتافيزيقياً، بأن يوضح الأسباب والعوامل التى أفضت بالميتافيزيقا القديمة إلى الانحلال، فالميتافيزيقا هى - كما يقول - نزوع طبيعى للعقل البشرى، هى نزوع يتطابق بطبيعة الإنسان. ولقد وصف "نقد العقل الخالص" صراحة بأنه "تمهيد ضرورى لتأسيس الميتافيزيقا تأسيساً شاملاً بوصفها علماً. وموضوع "المدخل إلى كل ميتافيزيقا مقبلة..". هو السؤال الأساسى التالى: "كيف يمكن الميتافيزيقا بوصفها علماً أن تكون ممكنة؟".

لكلنط تعريفات كثيرة للميتافيزيقا ومن بين هذه التعريفات تعريفات تتحسبها نحو نظرية المعرفة. وفى "نقد العقل الخالص" يذهب إلى أن الميتافيزيقا هى العلم الذى يقوم وحده بحل المشاكل التى لا يمكن تجنبها وهى: وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس. أى أن هذه الأفكار الثلاثة تؤلف الجزء الرئيسى للميتافيزيقا وتمثل غايتها النهائية، وما الأجزاء الأخرى إلا أجزاء ثانوية ووسائل لدرك هذه الغاية. تهدف

الميتافيزيقا أيضاً إلى معرفة الأفكار التى تجوز نطلق الحس والمحسوس، وتقع فى عالم ما فوق التجربة وما وراء الطبيعة - ولا يعنى هذا أن كانط يستبعد من مجالها معرفة الأشياء المحسوسة، بل على العكس، يقول: "أن الأنطولوجيا (بوصفها جزءاً من الميتافيزيقا) ما هى إلا مذهب لجميع تصورات الذهن ولجميع المبادئ طالما أن هذه التصورات والمبادئ تعطى للحس، وطالما أنها تتعلق بموضوعات يمكن تجربتها"^(٢٠).

أن كانط لم يستخدم النقد معول هدم للميتافيزيقا بأسرها كما زعم زكى نجيب. بل نظر إليه على أنه جزء تمهيدى للميتافيزيقا الجديدة.. الميتافيزيقا بوصفها علماً، ووكيل إليه مهمة تحديد اختصاصات كل من العقليين: النظري والعملى"^(٢١).

ثالثاً: ميتافيزيقا كانط بين نيتشه وهيدجر

إن قيمة كانط فى نظر نيتشه، تتمثل فى أنه أخذ على عاتقه أن يحارب أية ميتافيزيقا تدعى معرفة الأشياء فى ذاتها، وراح يبرهن أنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا تصور إيجابى للشيء فى ذاته؛ فالشيء فى ذاته عند كانط لا يمكن أن يعرف، لأن العقل العلمى لا يمكن أن يتجاوز حدود الظواهر الحسية، وليس فى مقدوره أن يقدم إلا معرفة من نوع محدود. يقول نيتشه فى "العلم المرح": "مع كانط صرنا نشك كالألمان فى القيمة القطعية للمعارف العلمية، كما صرنا نشك، فضلاً عن ذلك، فى كل ما تسهل معرفته سببياً وصار حتى الممكن معرفته ذاته يبدو لنا بما هو كذلك ذا قيمة أقل".

وكما يرى جمال مفرج فى دراسته نيتشه وحدود النقد الكانطى فإن النتائج التى تترتب على تفكير كانط فى ميدان الميتافيزيقا مهمة جداً، فى نظر نيتشه؛ فهو عندما يؤكد أن الفكر العلمى صحيح، ونافع إذ ينظم التجربة ويجعلها ممكنة ليس إلا، فإنه يترتب على ذلك أن الاستئمال الوحيد لهذا النوع من التفكير إنما يكون فى مجال التجربة، بحيث يصبح العقل عقيماً إذا انفصل عن عالم التجربة وفقد ارتباطه به، وبالتالي فإن الميتافيزيقيا، أى معرفة ذلك الذى يكمن بعد التجربة، لا وجود لها. إن العقل ليس فى مقدوره أن ينفذ إلى الحقيقة. لقد كانت هذه هى الحقيقة التى هز بها كانط أركان الميتافيزيقيا. وقد كانت كافية فى نظر نيتشه لتسأل فكرة مخيفة أخطر منها

نفذت إلى العديد من الأذهان وهي: ربما ليس هناك شيء وراء المظاهر، ربما لا وجود للشيء في ذاته^(٢٧).

وعلى هذا الأسس، فإن نيتشه لا يعتبر النقد للكانطي نقداً حقيقياً، ولا يعتبر تقدمه تقدماً حقيقياً، بل يعتبره نوعاً من "الشك الماكر" أو "السفسطة"؛ لأنه أراد الوصول إلى حقيقة متمالية بوسائل غير فلسفية.

وإذا كان كانط يعتبر الميتافيزيقا شيئاً يرتبط بنزوع الإنسان الفطري، أي بالذات وماهيتها وهي تكاد سؤال الميتافيزيقا: كيف يتعين الوجود ويتراءى، وكيف نفهم الحقيقة؟ سيكون سؤاله بصدد إمكان أولاً وإمكان الميتافيزيقا سؤالاً ناقداً للحاضر، يروم نقد أنطولوجية الإنسان الحاضر. ويمكن اعتبار "النقد" الذي سلطه كانط على العقل وعلى أساسه الذي ينتج جميع الأنطولوجيات الممكنة، نقداً يختزل سؤاله الهام: هل الميتافيزيقا بوجه عام ممكنة؟

بهذا يكون كانط قد جعل من هذا السؤال كما كتب محمد طواع سؤالاً جنرياً في الممارسة الفلسفية الحديثة والمعاصرة. وهو سؤال جنري من جهتين: أولاً لأنه سيعمل على خلخلة شجرة الميتافيزيقا من جذورها. وثانياً لأنه يريد الإحاطة بالميتافيزيقا من حيث هي مشكلة فلسفية. أهمية هذا السؤال هي ما جعل هيدجر يفرد لكانط عنواناً دالاً وأساساً في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، إنه العنوان الذي تمت صياغته على الشكل الآتي: "كانط ومشكل الميتافيزيقا".

يتخذ المفكرون المعاصرون يتخذون السؤال للكانطي حول إمكانية تأسيس الميتافيزيقا علماً مأخذ جدياً. وفي هذا الإطار تظهر أهمية التأليف الذي أفرد هيدجر لهذا المفكر من أجل إبراز الوضع الذي ينبغي أن يحتله في تاريخ الفلسفة ككل، حيث نجد مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" و"كانط ومشكلة الوجود"، "دراسة فينومينولوجية لمؤلف كانط "العقل الخالص لكانط" كما نجد تركيزاً كبيراً على الفكر الكانطي في مؤلف يحمل عنوان "ما الشيء؟".

إذا تأملنا للحظة هذه العناوين، سنلاحظ لأول وهلة أن الموضوعات الأساسية التي

تجثم على التفلسف هي موضوعه "الميتافيزيقا" مشكلة ينبغي للمفكرين اليوم أن يفتحوا من خلالها دروباً للممارسة الفلسفية.

وكانط يمثل في منظور هيدجر قمة في تاريخ الميتافيزيقا فيما يخص معالجة "مسألة الوجود". والحال عند كانط ظل متميزاً عن باقي الميتافيزيقيين في تناوله لمسألة الوجود واعتبارها قضية جديرة بالتأمل والتفكير في الوقت للراهن. وهذا هو الموقف الذي يهيم هيدجر، إذ يسمح له ومن داخل انشغاله بالأفق الفكري الذي فتحه من خلال مشروع مجاوزة الميتافيزيقا بالوقوف عند الأسس التي قامت عليها الميتافيزيقا اليوم^(٢٣).

يتوقف محمد طواع أمام النقد الكانطي والميتافيزيقا مستشهداً بقول كانط: "إن هذا النقد هو بالأحرى التهيئ للضروري من أجل تأسيس متين للميتافيزيقا بوصفها علماً" ويعلق على ذلك بقوله.

مع ما وقع من تراجع لصالح الميتافيزيقا سيصبح النقد الكانطي منهجاً يستهدف حصر شروط الإمكان القبلي كأساس محدد للوجود - وجود الموجود. من هنا كان سؤاله على الشكل الآتي: على أي أساس يتحدد وجود الموجود؟ وهو سؤال يقوم على مبدأ أساس في الفكر الكانطي، مفاده أن أنطولوجية الإنسان هي هذا الأساس الذي ينبغي أن نرده إليه حقيقة كل شيء، وهو أساس شروط إمكان توليد الموضوعات بشكل قبلي لكي يتطابق كل شيء مع العقل سواء في شكله العملي أو النظري. يذهب كانط إلى أن للعقل في شكله (= النظري والعملي) تأثير متحقق على العالم الحسي من أجل جعله مطابقاً له^(٢٤).

النقد الكانطي إذن منهج ترنسندنتالي يبحث في المتعالي ليكشف السبب الكافي الذي يؤسس "الموجودية" أو نقول بريد الوقوف عند بنية المبادئ القبلية الشارطة لوجود الموجود. إنه المنهج الذي لم يقم، برأي هيدجر، في تاريخ الفلسفة إلا مع كانط. يقول هيدجر: "ينبغي انتظار مجئ كانط لكي يصبح المنهج الذي يتلعب به الفكر وجود الموجود، منهاجاً ترنسندنتالياً". أن غرض النقد الكانطي من حيث هو منهج وفلسفة متعالية، هو البحث في الأساس الأنطولوجي للموجودية، هذا الأساس، الذي يكمن في

أنطولوجية الإنسان، وهو أسس قبلي انطلاقاً منه تقوم كل علاقة بالموجود من أجل تحديد حقيقة وجوده. لقد وسع كائط مفهوم الذات بعد أن كان ينظر إليها في بعدها السيكولوجي لتصبح معه في بعد أنطولوجي علم، فيكون بذلك قد عمق الأنطولوجيا داخل مفهوم الذاتية.

والآن ماذا عسانا أن نقول بعد بصدد هذا السؤال: هل كانت المجاوزة الكانطية للميتافيزيقا لا ميتافيزيقية؟

أن عمل كائط النقدي ومحاولته لإصلاح الميتافيزيقا لم يخرجنا عن الميتافيزيقا. وتبعاً لهذه الاعتبارات كلها يمكن القول، إن العمل الكانطي لم يعمل إلا على تعميق نراث ميتافيزيقي بكامله، على الرغم مما حققه من ثورة كوبرنيكية منحتة قمة في تاريخ الفلسفة. إذ لم يخادر كما يقول طواع النظرة إلى الفكر بوصفه لوجيا وإلى الحقيقة، باعتبارها يقين التمثل. وبهذا فهو لم يدرك الاختلاف الأنطولوجي الممكن بني الوجود والموجود معتبراً الأول شرط إمكان وجود الثاني ويتأسس كل ذلك داخل البنية العقولية المنطقية المكونة لأنطولوجية الذات. لقد جاء "نقده" مجاوزة ميتافيزيقية للميتافيزيقا، تحول معه البحث الفلسفي في عمقه إلى أنثربولوجيا فلسفية تهتم بالتعالي بوصفه بنية مكونة لطبيعة الإنسان، وبإمكانيات الكائن الإنساني ومكانته داخل الكون^(٢٥).

رابعاً: ما بعد الحداثة : تحديدات أولية

وبهذه أن نحدد موضوعنا بالأشارة بإيجاز إلى بعض الآراء التي نسمي لتعريف ما بعد الحداثة - ورغم تعدد وتشعب بعض هذه التعريفات وعدم تحديدها - حتى نتمكن بعد ذلك في الفقرات التالية تناول موقف كل فيلسوف من الفلسفة النقدية، لكي نعطي صورة ثانية عن مصادر ما بعد الحداثة الفلسفية تضاف للمصادر المعروفة لها؛ والتي تتوقف خاصة عند نيتشه وهيدجر وأحياناً فرويد.

وعلى الرغم من صعوبة تقديم تعريف لما بعد الحداثة لكثرة هذه التعريفات واختلافها وتعدد لغة أصحابها واتساع معارفهم فلنأخذ نهجاً إلى تحليل مجموعة النصوص التي قدمها كل من: جيل دولوز وميشل فوكو وفرانسوا ليوتار وجاك دريدا الذين يشار إليهم - رغم الاختلافات بينهم ورغم تطور أعمالهم وفقاً لمناهج وتوجهات فلسفية مختلفة

عبر مراحل كتاباتهم - على أنهم فلاسفة ما بعد الحداثة^(٣٧).

تشير كارول نيكلسون إلى أن أطروحة ما بعد الحداثة في الفلسفة تشمل عددا من المقاربات النظرية من بينها: النزعة البنيوية و البرجماتية الجديدة. وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز للتصورات العقلية ومفهوم الذات العارفة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الحداثي الذي خط معالمه الأولى ديكارت وكانط^(٣٨). وتمثل ما بعد الحداثة - عند البعض - حركة فكرية تقوم على نقد، بل رفض الأسس التي تركز عليها الحضارة الغربية الحديثة، كما ترفض المسلمات التي تقوم عليها هذه الحضارة، أو على الأقل ترى للزمن قد تجلوزها وتخطاها. ولذا يذهب الكثيرون من مفكرى ما بعد الحداثة إلى اعتبارها حركة أعلى من للرأسمالية. أن عصر الحداثة عندهم أنتهى بالفعل، وما بعد الحداثة ، تهى ، باعتبارها نقدا له ، لقيام مجتمع جديد يركز على أسس جديدة غير تلك التي عرفها المجتمع الغربى الحديث^(٣٩).

يقول ديفيد لاين : "لقد دخل مصطلح ما بعد الحداثة الاستخدام العام بعد ظهور كتاب ليوتار Lyotard "الوضع ما بعد الحداثي" ولكن بعد تأسيس هذا التيار التحق به كتاب آخرون - معظمهم فرنسيون - خلال الثمانينات، ورغم أن العديد من هؤلاء الكتاب تجاهلوا هذا المصطلح أو نفوه أو لبتعدوا عنه، إلا أنه بقى عالقاً بأسمائهم ومن بينهم: جان بودريار Boudrilard و جاك دريدا Derrida وفوكو وليوتار نفسه طبعاً ولا يمكن تجاهل كتاب آخرين مثل: جيل دولوز وجياني فاتيمو Ginni Vattimo وريتشارد رورتي^(٤٠). وبالطبع لا يمكن أن تنطبق التسمية عليهم جميعاً بنفس الدرجة فهناك اختلافات بينهما ليس فقط في التفاصيل بل أيضاً في الأسس العامة لفلسفاتهم ورغم أن هؤلاء الفلاسفة الذين يسميهم فيليب مانغ Philipp Meingue فلاسفة الاختلاف لا ينطوون تحت لواء مدرسة توحدتهم فلن هناك خيطاً سرياً يجرى ويجمع بينهم، فجميعهم في خدمة الاختلاف والمغايرة ومن البديهي أن بين أعمالهم تمايزاً لكنهم يلتفون من خلالها حول هم واحد يشغلهم هو تفتيت الفلسفة الغربية وتفكيكها إلى أسط عناصرها ومن ثم إمكانية الخروج منها^(٤١). وحسب هؤلاء فلن مسعى الفلسفة

كان دائما ينحو إلى رد ما هو متعدد إلى الوحدة. وإذا كانت الفلسفة على المستوى النظرى، تحجب التناقض لتبرز الوحدة، و على المستوى السياسى فهى دائما تبرر الوضع القائم، هى فلسفة رد للماتل والوحدة والدولة^(٣١). بينما تطمح فلسفة الاختلاف إلى تعير بنية وعى الأفراد بأن تصدهم عن الرغبة فى الحنين إلى بناء وحدة شمولية، أنها فلسفة تحترز وتحتلظ من كل ما هو مشروع توحيدى تكون الدولة هى التجسيم الفعلى له. وفلسفة الاختلاف إذ يحترزون من مثل هذه المشاريع فلانهم يخافون أن يؤدى ذلك إلى الانغلاق^(٣٢).

وترد معظم - وربما كل - الدراسات أصول ما بعد الحداثة وفلسفة الاختلاف إلى نيته، الذى يمثل مفترق الطرق تفرعت عنه ما بعد الحداثة بخطيها، خط نظرية السلطة كما تطورت لدى فوكو مرورا بباتاي وخط نقدا المينافيزيقا الذى ورثه هينجر ودريدا، فهو يطبق جدل العقل لكى يفجر الغلاف العقلانى للحداثة^(٣٣).

ويتناول مادن ساروب Madon Sarup بعض التيارات بعد البنيوية فى الفصل الرابع من كتابه "مدخل تمهيدى إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة". حيث نجد أفكار نيته تعود بقوة وتشكل أصل أهم الاهتمامات فى أعمال دولوز وجاتارى وليونار. يقول: "لقد تأثر العديد من المفكرين تأثرا عميقا بفلسفة نيته، خاصة برفضها "وهم الحقيقة والأفكار المتحجرة حول الدلالة واعتقادها بأرادة السلطة وتأكيدا على النزعة الديونزية. تأثر فوكو بنيته فى أواخر الخمسينات وبدأ ينتقد التاريخانية والنزعة الإنسانية^(٣٤). كما ندد ليونار الذى كان مناضلا يساريا بالاتحاد السوفيتى^(٣٥). ورجع ساروب يلخص لنا فى نهاية هذا الفصل شجرة الانساب النييتشوية^(٣٦). فلو أمعنا النظر فى أعمال دولوز وجاتارى ودريدا وفوكو وليونار وغيرهم لتأكدنا من أثر فلسفة نيته، فهم أولا يشاطرونه العداء لفكرة النظام، ثانيا يرفضون نظرة هيجل للتاريخ كتقدم أو تطور، وثالثا يدركون الضغط المتزايد من أجل التشابه والتطابق وينتقدون هذا التيار. رابعا يكرسون الفرد ضد السياسى نتيجة اهتمامهم البالغ بالذاتية والرواية الصغيرة.

والحقيقة أننا بدأنا نفهم الكثير بالنسبة لأهمية نيته فى ما بعد الحداثة من خلال

كتاب جيانى فاتيمو Vattimo "نهاية الحداثة" فهو يرى فى نيتشه ما يجمع بين فلسفة وأفكار ما بعد الحداثة يقول: "أن للتطبيقات المتفرقة وغير المترابطة لما بعد الحداثة أن تكون مفيدة فلسفيا إلا إذا ربطت ما بين اشكالية العود الإبدى النيتشوييه وتجاوز الميتافيزيقا عند هيدجر^(٣٧). وهذا ما يشاطره فيه ديفيد لاين، الذى يؤكد أنه لكى يتسنى لنا فهم التيارات الأساسية فى الفكر ما بعد الحديث يجدر بنا أن نرجع قليلا إلى الوراء لنستجوب أولئك المفكرين الذين استبقوا ما بعد الحداثة. ومن دون شك أن أهم مفكر فى هذا الصدد هو نيتشه فهو بحق مفكر ما بعد حديث سابق لاوانه^(٣٨).

بصور نيتشه فى تاريخ الفلسفة باعتباره المقابل لكانت، وإذا استخدمنا لغة نيتشوييه فهو يمثل الديونيزية مقابل كانت الذى هو أقرب للروح الابولونية. والحقيقة أنه يمكن القول إذا كان نيتشه وهيدجر من المصادر الأساسية لفلسفة ما بعد الحداثة. فإنهما بدورهما اهتمتا بالفلسفة الكانطية. لقد كتب دولوز عن علاقة نيتشه وكانت فى كتابه "نيتشه والفلسفة" وأثار كل من كريستوفر وأنت واندرجى كليموفسكى إلى موقف نيتشه من كانت ؛ وهما يريا أن تحليل كانت للحكم فى علاقته بالاستطيقا بوصفها أحساس، يمكن أن يرى كاستباق لتحليل نيتشه للقوة من منظور الانفعالات المتصارعة. وإنهما يستخدمان على نحو متشابه شخصية المبقرى لسبراغوار الأفكار.

ويرى البعض أن نقد نيتشه للنزعة الإنسانية باعتبارها ميتافيزيقا ، وأنها بدورها عبارة عن أخلاق تصطنع قيما مزيفة للواقع.. إن هذا النقد يسير فى الاتجاه المعاكس تماما للتقليد الفلسفى الكانطى.. فبينما دعا كانت إلى ضرورة تحقيق أفكار الميتافيزيقا على أنها مجرد قيم لتأسيس الأخلاق ومسلمات الفكر العلمى، يرى نيتشه أن النقد الجنرى للفكر الميتافيزيقى برمته لا يتحقق إلا بفضح حقيقته التى هى تكمن فى أنه مجرد أخلاق.

وهيدجر أيضا قدم عدة دراسات عن كانت مثل: "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"، "السؤال عن الشيء" مقولة كانت عن الشيء" وحلقة بحث عن كتاب كانت " الدليل الوحيد الممكن على وجود الله" ، ويمكن أن نرى بينهما بعض التشابه ؛ وهو أن فلسفة

كانط تدور حول إشكالية رئيسية يشغل بها هو أيضا وهي أشكالية الوجود المتممين، وهي تشير إلى المكان الذي يتطور فيه الموجود ويمكن أن نصل إليه. لقد سعى هيدجر كما يرى كل من: وايت وكليموفسكى إلى إعادة صياغة سؤال كانط عن الأحكام التركيبية القبلية^(٣٩).

وظهر الاهتمام به في العربية، حيث صدرت عدة أعمال حول "كانط راهنا" لأم الزين بنشخة، والنقد والتطور، منزلة كانط في فرانكفورت، لمحسن الخوئي والمعدد الذي خصصته مجلة أوراق فلسفية عن كانط وابتولوجيا العصر، والمجلة الفلسفية التونسية عن كانط والحداثة. وسوف نتوقف في الفقرات التالية عند قراءة كل من: جيل دولوز وفوكو وليونار وديدا، الذين أفرد كل منهم عمل أو أكثر حول كانط قراءة وإعادة تفسير في بعض جوانب الفلسفة النقدية التي لم تلقى نفس الاهتمام من غيرهم من المفكرين السابقين، الذين توقفوا أمام جانبيين فقط في فلسفة كانط هما: نظرية المعرفة أو نقد العقل النظري الخالص ونظرية الواجب أو نقد العقل العملي الخالص^(٤٠).

خامساً: جيل دولوز وفلسفة كانط النقدية:

نتناول في هذا القسم من البحث قراءة جيل دولوز لفلسفة كانط والاهتمام الكبير الذي خصصه لمفهوم النقد، في كتبه النقدية الثلاثة، خاصة كما يتجلى في "نقد ملكة الحكم". حيث تناوله في كتابه "كانط والفلسفة النقدية" وفي العديد من كتبه الأخرى. وسوف نشير في البداية إلى أهم ملامح فلسفته لنوضح مكانة كانط في هذا السياق.

لقد عرف دولوز باعتباره فيلسوف الاختلاف وصارت عبارته أن الفلسفة هي أبداع التصورات هي التعريف الغالب على فلسفته^(٤١). وقد مر تفكيره كما يخبرنا بمراحل متعددة. يقول في حوار أجره معه ريمون بيلور وفرانسوا إوالد في المجلة الأدبية الفرنسية عام ١٩٨٨ "يمكنني الحديث عن ثلاث مراحل، لقد بدأت بتأليف كتب في تاريخ الفلسفة حيث الكتاب الذين أهتمت بهم، كان يجمعهم شيء مشترك". كتب عن هيوم كتابين، واسبينوزا ومشكلة التعبير، ونيشيه كتابين، وعن البرجسونية و"كانط

وفلسفته النقدية" ١٩٦٣. وسعى في المرحلة الثانية كما يخبرنا لبناء فلسفته الخاصة التي تتضمن على سبيل المثال: "الاختلاف والتكرار" ١٩٦٨ "ومنطق المعنى" ١٩٦٩ ثم "أوديب - مضادا" و"ألف سطح" بالاشتراك مع فيليكس جاتاري. وانصب اهتمامه في المرحلة الثالثة على الأدب عموما حيث كتب على سبيل المثال "مارسيل بروسست والعلاقات" و"كافكا" وعن فن الرسم مثل "بيكن: منطق الحساسية" وعن السينما ثم عودة لتاريخ الفلسفة، حيث كتب عن "توكو" و"الثنية لابينتر والباروك" ويقول: "مع التقليد العقلاني لهذا التاريخ: هيوم، سبينوزا، نيتشه.. أما كتابي حول كانط فهو مختلف... لقد اشتغلت عليه كما لو كنت أشتغل على عدو بهدف معرفة كيف يعمل، كيف تعمل أجهزته^(٤٢)". وفي هذا السياق يرى كريستوفر نوريس Ch. Norris أن دولوز في دراسته عن كانط، يقدم تناقضات العقل المحض والعملية بطريقة تُدرك المراد (الكانطي) المنطقي منها، حتى أثناء الكشف عن سقطاتها المتعلقة بالبنية^(٤٣).

إلا أننا نجد تفسيراً آخر لموقف دولوز في تاريخه للفلسفة يرى أن دولوز يقف أمام تفردات الفلاسفة، وإفراز هذه التفردات ، هو وقوف عند الحدث داخل الفكر، على هذا النحو ينبغي أن نفهم التنقيب الذي يمارسه دولوز في تاريخ الفلسفة التقليدي. يصر دولوز على الاهتمام بهؤلاء لا بحثاً عن نماذج فكرية جديدة، وإنما سعياً وراء "ضبط الفكر أثناء عمله عند المفكر"^(٤٤) راجع كتاب آلان باديو Alain Badiou عن (دولوز)، هاشيت، باريس ١٩٩٧، الذي يحدد الوضعية التي تحتلها فلسفة دولوز في الفكر الفلسفي المعاصر وما أثارته من جدل وذلك لخصوصية السؤال الفلسفي عنده. فهو يمارس فلسفة ترفض كل تصنيف وكل نسق مغلق وكل انثناء فلسفي أو استدراج ضمن التيارات الفلسفية السائدة. فهو يبنى فلسفة ذات توجه حيوي وذات توجه ديموقراطي. ويذهب باديو خلافاً للعديد من التأويلات التي تعتبر فلسفة دولوز فلسفة للمتعدد وللرغبة، يرى أنها تكمن في كونها تتحرك في اتجاه فلسفة التأسيس لتقدم الواحد وهي عنده فلسفة نسقية مفتوحة^(٤٥). وبهذه الإشارة إلى اهتمام دولوز بالفلسفة العربية الإسلامية خاصة ابن سينا، يمكننا أن نقول.. أن الفلسفة مع دولوز تعود إلى قضاياها ومناهجها الخاصة حيث يرى دولوز نفسه دائماً فيلسوفاً كلاسيكياً ، ويأتي

التجديد للفلسفة من نوعية الأسئلة التي نطرحها عليها والقفلة بهوموم العصر.

أن المشروع الدولوزي يبتغى هذه الفكرة القائلة بأن ثمة تاريخا وتواتر زمنيا وهذا معنى فيما يرى فيليب مانغ، الإطاحة بالأسس التي تقوم عليها صروح الحقول المعرفية للعلوم الإنسانية. وكتاب "الاختلاف والتكرار" عبارة عن كتاب فى المنهج الجديد. هو لا يقدم تصورا جديدا للعالم ولاخلاصة لمجمل المعارف القائمة والمتداولة حاليا. أنه المنهج الجديد لما بعد الحداثة، ابستمولوجيا جديدة تستجيب لأوضاع المعارف الراهنة، يهدف إلى خلق جسور وصل بين حقول معرفية منفصلة. وسوف نعرض فى أربع فقرات أفكار كانط كما جاءت عند دولوز فى كتاب "الاختلاف والتكرار"، والعلاقة بين كانط ونيشيه كما يراها دولوز فى "نيتشه والفلسفة"، وكتاب دولوز عن "فلسفة كانط النقدية"، ثم مقارنته بين كانط وميشيل فوكو تمهيدا للقسم التالى من البحث عن فوكو وكانط.

١- بعد "الاختلاف والتكرار" أول كتاب ضخيم من تأليف دولوز، وهو ليس فقط نتوجا لمساره التعليمي فى تلك السنوات التي خصصها لتدريس الفلسفة، أنه عمل يشن فلسفة جديدة، هى فلسفة الاختلاف، ويعتبر مرحلة حاسمة فى مسار دولوز وهزمة الوصل بين الأعمال التي سبقت والأعمال التي ستلوها، كما يوضح فيليب مانغ. إن الحدس الذى أرتكز عليه، هو القول بأن الكائن تعدد واختلاف وتتوع بحيث يمكن القول أن فلسفة دولوز هى قبل كل شيء فلسفة "الاختلاف". ينتقد دولوز التمثل La Representation فالتمثل ليس قادرا على استيعاب المختلف ؛ لأنه يعمل وفقا لأليات ذهنية مبنية على ضرورة مبدأ الهوية، وتاريخ الفلسفة كله محكوم بهذا الخطأ، ويمكن القول أن الموضوع الحقيقي لكتاب "الاختلاف والتكرار" يتمحور حول الإطاحة بالآلية التمثل^(٣٩) ليس ثمة تكرار حقيقى عند دولوز إلا وهو فى خدمة للتمايز، أو فى صالح "الاختلاف"، يفلت به من حيز التكرار. لايد من القول بأن ثمة "اختلافات" تخرج عن حيز عملية التمثل التي لا ترى إلا الموضوع - وهى اختلافات كما يرى مانغ تقلت من شمولية المفهوم - اختلافات متجددة فى صلب الواحد.

ولو تابعنا تلخيص فيليب مانغ لعمل دولوز لوجدنا الفيلسوف يذكر فى بداية كتابه حالات التكرار الحقيقى التى تنسب إلى ميادين متعددة: الفيزياء والأخلاق والآداب والتاريخ. يهنا منها ما يذكره فى مجال القانون الأخلاقى، حيث يرى أن كانط (إذا صرفنا النظر عن التكرار الذى يحدث فى الطبيعة) لا يحدنا فى حيز جديد من الشمولية والعمومية والممانلة بل يقترح مقياس الخير ومقياس الواجب، أى هو يقترح موضوعا يظل التشريع الأخلاقى يردد أنموذجه.

يتناول دولوز من كتابه ما يسميه الخلاصة التأليفية الزمانية، ويعرض لإطروحة هوم عن العادة حيث يربط الخيال بين الحالات المتعاقبة، ويسمى ذلك الخلاصة التأليفية السالبة. وينتقد كانط فى هذا السياق، حيث يرد كانط عملية التأليف Synthese إلى طاقة إيجابية فاعلة. فهذه الخلاصة تتبع داخل الفكر، الذى يسبق كل عملية تذكر وكل عملية تحليل^(٤٧). ولأنه كما يرى فى الخلاصة التأليفية الثالثة أن شكل الزمن لابد أن يكون فى ثنايا الفكر، لذلك فهو كائن فى قلب الخلاصة التأليفية الفاعلة التى تقدم نفسها على أنها معطى أولى ضمن مسار الكوجيتو (أنا أفكر) ولما هى هكذا؟ هنا يسجل دولوز الإضافة التى حققها كانط خلال نقده الكوجيتو الديكارتي^(٤٨).

٢- ويتناول دولوز كانط فى أربعة مواضع من كتابه "نيتشه والفلسفة" نجد ذلك فى نهاية الفقرة السادسة من الفصل الثانى حيث يبين موقف نيتشه حيال كانط فى الفقرات: الثامنة والتاسعة والعاشر من الفصل الثالث عن النقد. هى على التوالى نيتشه وكانط من وجهة نظر المبادئ، تحقيق النقد، نيتشه وكانط من وجهة نظر النتائج.

لا يوجد لدى نيتشه فيما يرى دولوز نسب كانطى بل هناك خصومة نصف معلنة ونصف مخفية بسبب قصور نقده.. لقد وجد نيتشه فى العود الإبدى وإرادة القوة تغيرا حذريا للكانطية وإعادة اختراع للنقد الذى خانته كانط فى الوقت ذاته الذى تصوره فيه استئنافا للمشروع النقدى على أسس جديدة ومع مفاهيم جديدة^(٤٩) ويبين فى حديثه عن مخطط جينالوجيا الأخلاق ميل نيتشه إلى الإشارة إلى نقص تصور كانط للتعارضات *Antinomies*، ويبين نيتشه أن كانط لم يفهم ينبوعها ولا امتدادها الحقيقى

حيث مصدر التعارض هو الإحساس بالخطأ (كما يقول فى القسم الثانى من الجينالوجيا) وهو يعبر عن نفسه كتعارض بين الأخلاق والحياة.

لقد أراد نيتشه فى الجينالوجيا إعادة كتابة نقد العقل الخالص، فهو يقدر - كما يقول دولوز - أن الفكرة النقدية تتحد مع الفلسفة ، لكن كانت خطأ بالضبط هذه الفكرة وأفسدها ليس فقط فى التطبيق بل من المبدأ. ويرى أن أمر نيتشه بالنسبة لكانط كأمر ماركس بالنسبة لهيجل ، يتعلق بالنسبة لنيتشه بمادة وضع النقد على قدميه^(٥٠).

أن عبقرية كانط فى "نقد العقل الخالص" فى كونه تصور نقداً محايداً Immanete نقداً للعقل بواسطة العقل ليس بواسطة الشعور أو بواسطة التجربة أو أى هيئة خارجية أيا كانت ، ولم يكن المنتقد هو الآخر خارج العقل، ويرى أن هذا هو التناقض الكانطى، أن يجعل من العقل المحكمة والمتهم فى الوقت ذاته. لقد كانت تنقص كانط طريقة تتيح الحكم على العقل من الداخل من دون أن يعمد إليه بمهمة أن يكون فاضلاً لذاته، والنتيجة أن كانط لا يحقق نقده الداخلى.. أن الفلسفة الترنسندنتالية تكشف شروطاً تبقى خارجية بالنسبة للشروط والمبادئ الصورية ، هى مبادئ شرط، لا مبادئ أصل تكوينى داخلى، فالمطلوب على طريقة نيتشه ودولوز أصلاً تكوينياً للعقل، وأصلاً تكوينياً للإدراك ومقولاته. ويرى دولوز أننا نجد عند نيتشه محل المبادئ الصورية الجينالوجيا. وأن إدراك القوة كمبدأ، قادر على تحقيق النقد الداخلى^(٥١).

وبلخص دولوز التعارض بين التصور النيتشوى والتصور الكانطى للنقد فى عدة نقاط أهمها: أنه ليس العقل المشرع الكانطى بل عالم الجينالوجيا هو المشرع الحقيقى. أن هدف النقد ليس غايات الإنسان أو العقل بل الإنسان الاسمى الإنسان المتجاوز، فالأمر لا يتعلق بالتبرير بل بالشعور، صورة مختلفة، حساسية أخرى^(٥٢). وأهتمام دولوز بتعريف ووظيفة الملكات يشطه فى كتابه "فلسفة كانط النقدية" موضوع الفقرة القادمة.

٣ - تظهر أهمية كانط بالنسبة لدولوز فى تخصيصه كتاباً حول "فلسفة كانط النقدية" يظهر فيه تطور النقد من العقل النظرى إلى العملى حتى يكتمل فى ملكة

الحكم، فالعمل يتكون من مدخل وخاتمة وفصول ثلاثة^(٥٣). فهو يبدأ فى المدخل بتعريف العقل عند كانط ويذكر تحديده للفلسفة على أنها "علم العلاقة بين كل المعارف والغايات الأساسية للعقل البشرى" للتأكيد على الغائية عند كانط، مقارنة بين مكانته فى فلسفته من جانب، وفى التجريبية والعقلانية الدوجماتيقية من جانب، فالتجريبيين يرونها، الغائية فى الطبيعة وكانط يرجعها للعقل، والعقلانية السابقة عليه تقر بالغايات لكن كشيء خارجى وأعلى يجعل العقل ينشد وجود، وخير مطلق بينما يرى كانط مقابل هؤلاء أن الغايات موجودة فى العقل^(٥٤).

وينتقل بعد ذلك للحديث عن الملكات محددا معنيين للملكة Faculte، فهى بالمعنى الأول: كل تصور فى علاقة مع شيء آخر، فهناك علاقة وفاق وتطابق، ملكة المعرفة، وصلة السببية، وملكة للرغبة. ويتناول ملكة المعرفة العليا حيث يعرض للعلاقة بين الملكات، وهل لها ترتيب أدنى وأعلى ليبين أن نقد العقل النظرى تأمل فى الملكة العليا للمعرفة، بينما يختص نقد العقل العلمى بالملكة العليا للرغبة، ويعنى نقد الحكم بالملكة العليا للخيال. والمعنى الثانى للملكة أن تكون مصدر نوعى للتصورات يقول: "تحيل الملكة فى المعنى الأول إلى العلاقات المتنوعة للتصور على وجه العموم، فى المعنى الثانى على مصدر نوعى خاص للتصورات"^(٥٥). وهى فى هذا المعنى الثانى تتعدد التصورات، ويذكر ثلاثة أنواع للملكات بهذا المعنى وهى: الخيال والذهن والعقل، ويطرح مسألة العلاقة بين المعنيين فى نهاية مدخله ليصل إلى حلها فى نهاية عمله. ويلاحظ أن ما شغله فى المدخل هو نفس ما شغله فى كتاب الاختلاف والتكرار.

ويتوقف فى الفصل الأول عند العلاقة بين الملكات فى النقد الأول (نقد العقل النظرى الخالص) يحال فى الفقرة الأولى العلاقة بين "القبلى" و"الترانسندنتالى"، حيث يشير القبلى إلى تصورات تنشأ من التجربة أما للترانسندنتالى، فهو المبدأ الذى تخضع بمقتضاه التجربة لتصوراتنا الأولية. ثم يعرض لمفهوم الثورة الكوبرنيقية عند كانط التى يخضع فيها الموضوع للذات، ويتوقف عند دور الملكات الثلاث فى عملية المعرفة. ويحذر من تداخل عمل ملكة من الملكات فى وظيفة أخرى.

ويدور الفصل الثانى على العلاقة بين الملكات فى "نقد العقل العملى" ويخصص الفقرة الأولى للعقل المشرع حيث هو المسئول عن التشريع الكلى، الذى يتفق والقانون الأخلاقى الضرورى. ويقارن فى ختام الفصل بين العقليتين النظرى والعملى على مستوى توجه الاهتمام فى كل منهما، موضحا اختلافهما فمجال العقل النظرى الظواهر بينما يدور العقل العملى على الأشياء فى ذاتها.

ويبدأ الفصل الثالث والأخير - عن العلاقة بين الملكات فى نقد ملكة الحكم - بسؤال، هو هل هناك شكل اسمى للعاطفة، بمعنى هل لدينا تصورات تحدد قُبليا حالات اللذة والألم؟^(٥٦) والإجابة أن هذه الحالات لا تعرف إلا بالتجربة والملكة العليا للعاطفة (الشعور) مصدر الشروط الذاتية لنشاط الملكات الأخرى. ويمكن رصد الشكل الأعلى للشعور فى الحكم بالجمال حيث تتسجم المخيلة مع ملكة الفهم ويتفاعلا عضويا ويتداخل العقل فى الحكم بالجمال حيث تتسجم المخيلة مع ملكة الفهم ويتفاعلا عضويا ويتداخل العقل فى الحكم بالجليل Sublime ، فالجليل (السامى) يودى إلى علاقة من نوع خاص بين العقل والمخيلة. وبغض دولوز فى بيان موقف كانط من ملكة الحكم، والطبيعة والفن على مستوى الغائية. فالاستطفا غائية ولكن لا تهدف إلى أية غاية محددة بل أنها تمهد للغائية فى الطبيعة^(٥٧). وبعد تحليل كتب النقد الثلاثة، يخصص دولوز الخاتمة للحديث عن غايات العقل، متناولا على القوالى، مذهب الملكات، مذهب الغايات، التاريخ والتحقيق. يرى فى الفقرة الأولى (مذهب الملكات) أن الكتب النقدية الثلاثة تقدم نظاما حقيقيا للتبادل، فنقد العقل النظرى ونقد العقل العملى يعرضان علاقات الملكات. ثم يعيد فى الفقرة الثانية أهم ما ذكره بالنسبة للغائية، ويسأل فى الفقرة الثالثة كيف يمكن للإنسان، الذى لا يمثل هدفا نهائيا إلا فى وجوده فوق المحسوس، أن يكون غاية نهائية للطبيعة الحسية؟ والإجابة أن الحرية هى الوسيلة لتحقيق ذلك. وهذا ما سيتناوله فوكو فى تحليله لنصوص كانط ما التنوير؟ ما الثورة؟ كما سيمر بنا فى القسم التالى.

ومن الواضح أن الغاية من تحليلات دولوز هى بيان كيفية وصول كانط للنقد

وغيابته نقد الحكم، والدليل على ذلك القضايا التي طرحها دولوز في بداية كتابه وفي سياقه وحتى الخاتمة هي قضايا العقلية والعلاقة بين الملكات^(٥٨).

لقد كان موضوع دولوز الرئيسي أن يوضح بعض المشكلات التي تنشأ بسبب أن كانط يجهد نفسه ليحكم دعوى الملكات العقلية المتنافسة التي تمثل مشهدا متخيلا لقاعة محكمة، قاعة محكمة تعمل - وفقا لدولوز - على طريقة منصب رئيس جلسة دائري معين لكي يمنع أى صوت سلطة مفرد (مضيق الحرية) من ممارسة قوة مطلقة، وبالتالي يحول دون تفويض تشاركية الخطاب الحر والعدل قبل أى قانون. وهكذا نفهم الصرح المفاهيمي الكامل في النقد الكانطي - ليمتولوجيا وأخلاقيات على السواء - بوصفه نسخة عاكسة لـ 'برلمان' ملكات عقلية ديمقراطية ليبرالية، يشيد لضمان سيادة العقل.

ويطور دريدا - الذي سنخصص لاهتمامه بكانط فقرة قائمة - هذا الفكرة، على نحو واضح تماما في نصوصه الحديثة عن سياسات المعرفة^(٥٩) المهم في هذه النصوص هو إصرارها على أن هذه الأسئلة لا تزال موضع تفكير فيما يتعلق بتأثيراتها الاجتماعية والايديولوجية في اليوم الحاضر. مثلما الحال مع دولوز عندما ألف كتابه عن كانط، وحتى يكون دولوز مقنعا فقد عرض تعليقا كانطيا بخصوص المشكلات والتناقضات الموجودة في عملية تأسيس برلمان معرفة. إلا أنه في كتاباته الأخيرة (وعلى الأخص أوديب مضادا) يتخلص تماما مع نماذج العقل التنويري. ويتبنى أسلوب الخطاب ما بعد البنيوي^(٦٠). أنه باختصار يتخلى عن النقد الداخلي للمفاهيم والمقولات الكنطية من أجل لغة تحققي بانثاقها في عصر يفهم فيه العقل نفسه بوصفه قوة كبت اجتماعي. ومثل فوكو يساوي دولوز المعرفة بالقوة ويرفض أى نوع من النقد الفلسفي الذي يستقي أصله من وجهة نظر العقل التنويري^(٦١).

٤- تناول دولوز كانط في كتابه "المعرفة والسلطة" في تحليله لأركيولوجيا فوكو المعرفية تحت عنوان "الأبنية أو التشكيلات التاريخية" (ما يرى وما يعبر عنه). وهو يرى أن الكلام والرؤية أن العبارات والرؤى عناصر خالصة وشروط قبلية صنعها نجد كل الأفكار صيغتها في لحظة معينة، كما يتكشف السير وألوان السلوك.

ويشكل هذا البحث عن الشروط نوعاً من الكانطية الخاصة بفوكو^(١٢).

ويقارن دولوز بين كانط وفوكو موضحاً التمايزات بينهما. فالشروط بالنسبة لفوكو شروط التجربة الواقعية، وليست شروط إمكان (فالعبرة عنده بفترض متنا معيناً) توجد بجانب الموضوع، وفي جانب التشكيلية التاريخية، وليس في جانب ذات كلية (القبلي - عنده - تاريخي) وسواء كان هذا أو ذلك نحن أمام أشكال خارجية برانية. وبذلك على كانطية فوكو بالقول أن الرؤى تشكل مع شروطها قابلية تلقى وتأثر... وهو نفس ما نجده في الفكر الكانطي حيث أن عفوية الأنا تمارس ذاتها على كائنات متغيرة تتمثلها (أي تتمثل تلك العفوية) بالضرورة كأخر، أما لدى فوكو، فإن عفوية الفهم أو الكوجيتو تنسحب تاركه المجال للرؤية (باعتبارها) شكل جديد للمكان - الزمان^(١٣).

يرى دولوز أن كانط نقل الثنائية الديكارتية، الفكر والامتداد إلى ثنائية بين ملكتي الحساسية والفهم. وهذا يعني أن كانط لم يبحث عن تطابق بين الذات والموضوع، بل بحث - كما رأينا - في ملكات الذهن بوصفها منظومة علاقات متفتحة هي محصلة نشاط عملي للإنسان يتغيا الحرية والجمال. إن حل الإشكالية التي تثيرها الثنائية بين الحساسية والفهم أو قل التجربة والعقل أو على الأقل زحزحتها تتم عند فوكو، وذلك نحو ثنائية مغايرة ليست بين ملكتين معرفتين لكن وفق لتعبير دولوز بين نمطى وجود هما: العبارة والرؤية. فإذا كانت أصالة كانط تتمثل في زحزحة إشكالية ديكارت من المستوى السيكلوجي (تمثل الذات لذاتها) إلى مستواها الإستمولوجي والبحث عن شروط الإمكان فوجه الجدة عند فوكو هو تحويل الثنائية الكانطية من المستوى الإستمولوجي إلى المستوى الانطولوجي، بحيث يتركز الاهتمام على الكينونة لا على الحقيقة، على الإنسان لا على الطبيعة^(١٤) معنى هذا أن شروط الإمكان ترجع عند كانط إلى الذهن المستقل عن التجربة في حين أنها لدى فوكو في "الكلمات والأشياء" مصدرها التجربة ذاتها، وهي ذات طابع تاريخي، أي أن القبلي في نظر فوكو ذو طابع تاريخي. بالإضافة إلى أن الحقيقة القبلية لا تشكل عند فوكو هوية جاهزة سابقة على ممارستها، ولا تشكل بذاتها مصدراً ليقين معرفي. وإنما هي ذات طابع ملتبس ومتناقض، هي موضع أو حيز للممارسة تستج

وتنتج. ومعنى كونها تنتج فيما بين على حرب توضيحا لدولوز أن ثمة ما يؤسسها فسي الأبنية والتشكيلات التاريخية التي هي بمثابة قبليات تسبق قبليات العقل الخالص^(٩٥).

وبينا للاختلافات بين كانط وفوكو يشير البعض، إلى أننا لسنا بسإزاء محاولة لاستبدال المتعال للذاتى بمتعال تاريخى أو تجريبي أو أى متعال آخر كما يظن، وإنما الأمر يتعلق بطريقة جديدة فى التفكير. فإذا كان كانط قد جعل الأشياء تدور حول العقل بدلا من أن يدور العقل عليها، فإن لدى فوكو لا يدور شيء على شيء، بل ثمة أشياء يتم تداولها عبر رؤيتها والكلام عليها دون الإحالة إلى ذات مرجعية أو مرجعية ثابتة^(٩٦). ويقول كان للأنتروبولوجيا دوراً أساسى فى الفكر الحديث ومازلنا إلى حد بعيد غير متخلين عنها فقد أصبحت ضرورية منذ أن فقد المتمل قدرته على تحديد لعبة تركيباته وتحليلاته بمفرده كان ينبغي أن يتوفر للتركيب التجريبي خارج سيادة (الأسا أفكار).. هذا ما سبق لكانط أن بحث عنه فى المنطق عندما أضاف إلى الأسئلة الثلاثة التقليدية تساؤلاً أخيراً: فإذا كانت الأسئلة الثلاثة ماذا باستطاعتى أن أعرف؟ ماذا يتوجب على أن أعمل؟ ماذا يمكننى أن أفعل؟ مرتبط بسؤال رابع ما هو الإنسان؟ Was ist der men? وإذا كان كانط قد أيقظ فى نقده الفكر من سباته العقائدى، فإنه نقده ينهض على سبات آخر هو السبات الأنثروبولوجي الذى سعى فوكو كما يخبرنا فى "الكلمات والأشياء" إلى إيقاف الفكر منه.

وإذا كان تناول دولوز للفلسفة الكانطية سواء فى "الاختلاف والتكرار" أو "نيتشه والفلسفة" أو فى كتابه عن "كانط والفلسفة النقدية" يهتم أساسا بالنقد ويتوفر على النقد فى ملكة الحكم فهو نفس ما يقوم به فى تحليله للعلاقة بين فوكو وكانط. وإن كان لم يتوقف طويلا كما سنلاحظ عند ما كتبه فوكو فيما بعد عن كانط والثورة فإن هذا يجعلنا نتوقف عند كانطى معاصر هو ميشيل فوكو الذى أعلن تحن جميعا كانطيون^(٩٧). والذى يتابعه فى التأكيد على كانطيته عدد من الباحثين فى أفكاره^(٩٨).

ساساً: فوكو وسؤال كائط حول التنوير :

شغل فوكو منذ تخرجه بفلسفة كائط وكانت رسالته التكميلية للدكتوراه التي أهداها تحت إشراف هيبوليت حول كائط، دراسة وترجمة لمبحث الأنثروبولوجيا. وقد نشر ترجمته فيما بعد في دار فران Vrin واستمر الاهتمام بكائط يشغل فوكو رغم تنوع اهتماماته، التي شملت ميادين متعددة كلها تتجه للنقد. ويمكن القول أن مشروع فوكو الفلسفي يهدف إلى نقد الحداثة الغربية التي تأسست بعد الثورة الفرنسية، كما هدف إلى نقد فلسفة التنوير التي أدت إلى أشعال الثورة الفرنسية ومهدت لها الطريق.. لكنه لا يكتفى بأدانة الجوانب السلبية للحداثة الغربية، وإنما يلجأ إلى التحليل التاريخي الأركيولوجي لكي يبين الكيفية التي اتبنت عليها هذه الحضارة وبالتالي يسهل عليه النقد والتغيير والتعديل^(٧١).

يعلن فوكو انتمائه للنقد الكائطي، ويستخدم اصطلاحات كائط، كما في الفقرة الرابعة من الفصل التاسع من كتابه "الكلمات والأشياء" مثل: التجريبي والترنسندنتالي، والسببات الأنثروبولوجي موضحاً أن البحث عن طبيعة تاريخ المعرفة حين يسعى إلى مطابقة البعد الذاتي للنقد، على مضامين تجريبية، يستلزم استخدام نوع من النقد^(٧٢) نقد أسس كائط فيما يرى فوكو الركنتين الأساسيين للتراث النقدي اللذين تقاسما الفلسفة الحديثة. أنه وضع في عمله النقدي دعائم هذا التراث الفلسفي الذي يطرح السؤال حول الشروط التي تجعل المعرفة الحقة ممكنة، ويؤكد أن جانباً من الفلسفة الحديثة قد تولد وتطور من كائط في شكل تحليل للحقيقة.

يوجد في الفلسفة الحديثة / المعاصرة - كما يرى فوكو - سؤال جديد، من نمط آخر على صيغة أخرى من الاستفهام ، وهي التي تولدت تحديداً في السؤال عن عصر التنوير، وفي النص حول الثورة، وهذا التراث النقدي الجديد يطرح السؤال: ما هي انيتنا؟ وما هو المجال الحالي للتجارب الممكنة؟ الأمر لا يتعلق بتحليله الحقيقي، بل بما يسميه فوكو انطولوجيا الحاضر. انطولوجيتنا نحن، وعلى هذا، نحن أسام اختياريين - فيما يقول - الأول: أن نختار فلسفة نقدية تأتي إلينا على أنها فلسفة تحليلية تتناول الحقيقة

بصفة عامة، وأما أن نفضل فكرا نقديا يأخذ شكل انطولوجيا "نحن ذاتنا" أى انطولوجيا الانية. وقد أسس هذا الصنف من الفلسفة (الاختيار الثانى) بدأ من هيجل إلى مدرسة فرانكفورت مروراً بنيتشه ومالكس فيبر شكلا من التفكير حاولت أن تعمل داخله^(٧١).

تحدث فوكو عام ١٩٨٣ فى الكوليج دى فرانس - ربما لأول مرة عن موضوع يتعلق بموقف الفيلسوف من أحداث عصره، أو مجريات الحياة السياسية وقد ركز اهتمامه على موقف أيمانويل كانط من هذه المسألة بشكل خاص، وحل نصه الصعب والغامض ما هو التنوير؟ وهو يعتبره أول نص فى تاريخ الفلسفة يطرح مشكلة الساعة ويعتبر الحاضر جديرا بالتأمل الفلسفى، بتفكير الفيلسوف^(٧٢) يرى فوكو فى نص كانط عن عصر التنوير نوع آخر من الأسئلة فى مجال التفكير الفلسفى حيث يطرح النص مسألة الغائية الكامنة فى سياق التاريخ، فالمسألة المطروحة لأول مرة هى مسألة الحاضر، أى السؤال عن الانية: ما الذى يحدث اليوم؟ وماذا يحدث الآن؟ وما هو الآن الذى نوجد نحن وغيرنا فيه؟ أن السؤال الذى ألزم كانط الإجابة يتعلق بهوية هذا الحاضر. وقبل كل شيء بتحديد عنصر معين من الحاضر لا بد من التعرف عليه وتميزه بين العناصر الأخرى، حتى يصبح السؤال: ما الذى يشكل فى الحاضر الآن، المعنى، تفكير فلسفى ما؟ أن الجواب الذى يحاول أن يقدمه كانط - فيما يبين فوكو - يعمد إلى بيان الميزة التى يحملها هذا العنصر، والتى تجعل منه المؤشر لسياق يضم الفكر والمعرفة والفلسفة. يقول: "أننا نلمح فى نص كانط مسألة الحاضر كحدث فلسفى، ينتمى إليه الفيلسوف الذى يتحدث عنه، فنحن نشاهد فى نص التنوير - لأول مرة - الفلسفة تعمل على صياغة أشكالية لانيتها النظرية، فهى تستطرق هذه الانية كحدث لا بد من الإفصاح عن معناه وعن قيمته وعن تفرده الفلسفى"^(٧٣). ومن هنا يرى فرانسوا ايوالد فى دراسته بالمجلة الأدبية الفرنسية (للمجازين ليترير) "نهاية عالم" فى العدد المخصص لفوكو ٢٠٧ مايو ١٩٨٤ أن عمل فوكو هو تطبيق للشعار الذى أطلقه كانط على عصر التنوير "أنكن لديك الشجاعة فى استخدام عقلك بنفسك"^(٧٤) هذا يعنى أننا نرى مع نص كانط ظهور صيغة جديدة فى طرح مسألة الحداثة. حيث نشهد فى مسألة عصر التنوير وفق فوكو أولى المظاهر لمولد طريقة معينة فى تعاطى الفلسفة،

لأن من أهم وظائف الفلسفة الحديثة تساؤلها عن أنيتها^(٧٥).

يتتبع فوكو بمنهجه الجينالوجي مسألة الحداثة، ويشدد على أن كانط لم ينس فيما بعد المسألة المتعلقة بالتثوير، التي عالجها ١٧٨٤ حين أجاب عن سؤال طرح عليه من الخارج، فهو يعيد محاولة الإجابة عليه ضمن ما يقوله عن حدث لم ينفك يتسائل عن ذاته، يعنى الثورة الفرنسية، ففي سنة ١٨٩٧ سيعطى كانط إجابة ما يمكن أن نعتبره تنمة لنص ١٧٨٤ سيجيب عن سؤال آخر طرحته عليه الأحداث هذا السؤال هو "ما هي الثورة؟"^(٧٦). ويشير فوكو وفق جينالوجيته إلى كتاب "نزاع الكليات" وهو مجموعة رسائل حول العلاقة القائمة بين مختلف الكليات المكونة للجامعة، خاصة الرسالة الثانية المتعلقة بالنزاع بين كليتي الفلسفة والحقوق، وقد حكم مجال العلاقات بين الفلسفة والحقوق آنذاك سؤال هل هناك تقدم مستمر للجنس البشري؟ يقول كانط: "هل يوجد حولنا حدث يمكن استحضاره بالذاكرة، والإشارة إليه استدلالاً، والتوقع فحدثه، يشير إلى تقدم مستمر يحمل الجنس البشري كله؟ من الواضح أن الحدث المقصود هنا هو الثورة، إلا أن الثورة في حد ذاتها كعملية قلب يمكن لها أن تتجح أو تفشل، وهي لا تعتبر مؤشر يدل على وجود علة قادرة على تمرير تقدم متواصل للبشرية خلال التاريخ. وعند كانط الذي يشكل مؤشر التقدم، هو ما يواكب الثورة من تعاطف بلامس الحماسة، المهم في الثورة ليس (حدث) الثورة ذاته، بل ما يدور في أذهان من لا يقومون بها أو، على الأقل، من ليسوا بالقائمين الرئيسيين بها. المهم هو العلاقة بين هؤلاء وهذه الثورة، الذين ليسوا من أعضائها الفاعلين: فالحساس للثورة بحسب كانط، هو المؤشر لتأهب يظهر بصفة مستمرة في مظهرين: أولاً في حق كل الشعوب في أن تهب نفسها الدستور السياسي الذي ترتضيه، ثم ثانياً: في المبدأ الذي يتفق مع الأخلاق والحق بأن تتمتع الإنسانية بدستور سياسي شامل يجنب من وجهة نظر هذه المبادئ ذاتها كل حرب هجومية"^(٧٧).

أن الدستور السياسي الذي اختاره الشعب بمحض إرادته والدستور الشامل الذي يحنب الحرب، هو مسار عصر التثوير، كما يرى كانط، أي أن الثورة هي بالفعل

(وفي الوقت نفسه) التنوير والتواصل لعصر التنوير، وفي هذا الإطار يصبح عصر التنوير والثورة من الأحداث التي لا يمكن نسيانها^(٧٨).

وبين فوكو بعد تحليله، أننا مع نصي كاتن نف على موضع الأصل وعلى نقطه بداية سلسلة من الاسئلة الفلسفية، فهذين السؤالين: ما هو عصر التنوير؟ وما هي الثورة؟ شكلان لسؤال كاتن حول فتيته ذاتها. وهما السؤالان اللذان لم ينفكا يترددان على جزء كبير من فلسفة القرن التاسع عشر، أن لم يكن على كل الفلسفة الحديثة. وما يريد تأكيده فوكو، والذي شغله بهذين النصين هو أن عصر التنوير كحدث منفرد دشن الحداثة الأوروبية. أن عصر للتنوير - فيما يرى لا يبقى لأن مجرد مرحلة في تاريخ الأفكار بل مسألة فلسفية مدونة في فكرنا منذ القرن الثامن عشر^(٧٩) والوجه الثاني للأنية الذي وجه كاتن، الثورة كحدث، ثم أيضا كقطيعة وكتحول في التاريخ. ويرى فوكو أن على السؤال أن يتجه نحو معرفة ما يجب أن تفعله بهذه الإرادة في الثورة، وبهذه "الحماسة للثورة التي تختلف عن العملية الثورية نفسها، فالسؤال الآن "ما هو عصر التنوير؟ وماذا فعل بإرادة الثورة؟" يحددان كلاهما في نظر فوكو مجال التساؤل الفلسفي عن هوية وجودنا في الانية التي نعيشها.

ويمكن القول أن سبب من أهم أسباب توقف فوكو أمام عمل كاتن عن التنوير هو أن كاتن يمتد بالنقد إلى السلطة ويتناول تلك الإشكالية التي شغل بها فوكو نفسه وهي المعرفة والسلطة. ويتضح هذا بجلاء لدى كاتن في قوله "إن التنوير خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو الممسول عن وجوده فيها، والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر عند الإنسان خارج قيادة الآخرين. والإنسان القاصر مسؤل عن قصوره، لأن العلة في ذلك ليست في غياب الفكر وإنما في إنعدام القدرة على إتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين، لسكن لك تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير^(٨٠).

ويرجع كاتن سبب حالة القصور إلى السلطة التي تقابل للعقل والحرية والتنوير التي تمارس على الافراد. بالنسبة للتنوير فلا شيء مطلوب غير الحرية بمعناها الأكثر

براءة، أى تلك التى تقبل على استخدام على العقل فى كل الميادين أن الاستخدام العام لعقلنا لابد أن يكون حرا فى جميع الحالات، وهو الذى يستطيع وحده أن يأتى بالتنوير إلى البشر^(٨١).

يتوقف فوكو أمام موقف كانط من تراث عصر التنوير وهو موقف كما يرى البعض، ضرورى بالنسبة لنا فى النظر إلى التراث بشكل علم، تلك القضية التى تشغلنا، من عدة وجوه، حيث يرى كانط أنه لا يمكن لقرن ما أن يواد اتفاقا بفيد القرن الذى يليه يجعله غير قادر على توسيع معارفه ويحرمه التخلص من أخطائه، والتقدم عامة على طريق التنوير، أنها لجريمة فى حق الإنسانية التى يحملها قدرها الأصيل نحو التقدم بالذات. لذا يحق للخلف أن يرفض تماما مثل هذه القوانين، وإن يحتج على ذلك^(٨٢).

أن مقالة كانط "ما للتنوير؟" تتعرف على موضوعات على حافة من الخطر ولاسيما فى الطريق الذى نتقاطع بها مشكلات الفلسفة ومشكلات الحداثة، وهو يتفق مع كانط فى أن الحداثة ينبغي أن تتسم بمنظور الموقف الذى يعتمد على التفاعل بين الاستخدام العام والخاص للعقل. وهذا عند فوكو مشكلة سياسية تكون فيها واجبات الذات ومسئوليتها عرضة للنقد. ويحدد للنقد بأنه "الخلق الدائم لأنفسنا فى استقلالنا الذاتى" إن هدف الحداثة هو غرس التغيير من الداخل ولذاته فى أن معا^(٨٣).

ويمكن القول أن هذا الدرس الفوكوى حول كانط، وهو من أهم دروسه الأخيرة، لا يعبر كما يقول جهاد كاظم عن فكر كانط وأحوال عصره فقط إنما يعبر أيضا عن فكر فوكو وفلسفته كما يعبر عن الأوضاع الفرنسية الحالية. أن ميشيل فوكو قد جسد فى شخصيته هذين التيارين الفلسفيين الذى افتتحهما كانط؛ وبالتالى فقد جسد صورتين للفيلسوف: صورة الفيلسوف الذى يفكر فى المسائل المعرفية والنظرية الكبرى وفى مشكلة الحقيقة، وصورة الفيلسوف المنخرط فى أحداث عصره وقضاياها، فهو فى مشروعه المعرفى الأساسى قد حاول تجديد الإبستمولوجيا الفرنسية من بعد جاستون وبشارل وجورج كانغيلم وحلول تغيير مفاهيم تاريخ الأفكار وكيفية دراسة الماضى. ومن هنا كان وافيًا لكانط ولغته الفلسفية كما يتضح فى كتابه "الكلمات والأشياء"

و"أركيولوجيا المعرفة" هنا استطاع أن يقدم للعلوم الإنسانية الحديثة دليلاً النظرى والمنهجى. أن تأثير كانط واضح فى هذين الكتابين ويستشهد بقول جان بواجيه عن فوكو بأنه كانط جاء لكى يوقفنا من سباتنا الدوجماتيقى الثانى^(٨٤).

ويناقش البعض العلاقة بين فوكو وكانط، وإلى أى مدى يصح اعتبار فوكو كانطياً نقدياً. ويميل هؤلاء إلى التشكيك فى نقدية صاحب "الكلمات والأشياء" وأركيولوجيا المعرفة وذلك بسبب لغائه للذات ونزعه للإنسانية.

ويرى أحد الباحثين إن بلاغة فوكو للضد إنسانية تتوافق مع موضوعه المعلن عن اكتشاف عقل معرفى منطقى جديد، وهو عقل يجعله قادراً على اتخاذ موقف خارج وضد مزاعم الحقيقة المسيطرة التى ينطوى عليها العقل. وهذا يعنى التخلّى عن التقليد الحديث فى الفكر الأخلاقى التنويرى^(٨٥)، ذلك التقليد الذى يحاول - على الأقل منذ كانط - أن يبرر للمبادئ الأخلاقية فى ممارسة الفكر التنويرى. ويقارب السدواى بين الإبتسamy عند فوكو بأعباره الخلفية التى تكمن وراء المعرفة فى عصر معين، وبنيتها التى تحدد أشكال معارفه، وهى تتشكل من شبكة مفهومية تؤسس ما يسميه بالأوليات التاريخية A Priori Historthque بمعنى الشروط القبلية لإمكان ظهور المعارف فى مرحلة تاريخية معينة، بنسق الصور والمقولات والمفاهيم والأفكار "القبلية فى الفلسفة النقدية عند كانط^(٨٦)". وتحت عنوان عن هوية الفكر النقدى عند فوكو.. يرى أن مشروعه الفكرى على ما يبدو أقرب ما يكون إلى النزعة النقدية منسبة إلى أية فلسفة أخرى، وأن كان يمكن النظر إليه كنوع من التاريخ النقدى للفكر والمعرفة. ومن هنا يتساءل إلى أى تيار نقدي ينتمى هذا المشروع؟ لقد قيل بأنه يلتقى مع الفلسفة النقدية عند كانط. إلا أنه كما يرى إذا صح الحديث عن النقاء بين الفيلسوفين فإن ذلك يكون فقط فى بعض القضايا الثانوية^(٨٧).

أن النزعة النقدية للكانطية ولأن برهنت على استحالة أن تتجاوز المعرفة الإنسانية الحدود التى تفرض عليها البنية القبلية للعقل البشرى، واستحالة أدراك المطلق، إلا أنها لم تذهب إلى حد الشك فى جميع المعارف وفى جميع الحقائق، بل

تركت الباب مفتوحا أمام إمكانية قيام العلم.. وأمام الاستمرار المشروع للإيمان.. أما المشروع النقدي عند فوكو وأن أبدى اهتماما معيناً بمسألة المعرفة فهو لا يهدف في إلى بناء نظرية في المعرفة، أو انقاذ الميتافيزيقا من أزماتها أنه يسعى إلى إضفاء الطابع النسبي على جميع المقولات والمفاهيم ، وبالتالي يدعو إلى إعادة تقسيم جميع القيم^(٨٨). وينتهي إلى أن النقد الذي يمارسه فوكو لا يهدف إلى الكشف عن أية حقيقة ولا يعمل على إبراز الطابع الإيجابي لأية حقيقة. إنه لا يقترح في النهاية شيئا.. أنه أقرب ما يكون إلى النقد العدمي... ويرى أننا أمام مشروع نقدي لا علاقة له تماماً بفلسفة كائنة النقدية. ولا حتى ببعض الاتجاهات النقدية الحديثة هو بالأحرى مشروع نقدي يواصل فلسفة نيتشه ويجدها^(٨٩).

وهذا ما يؤكد عليه كريستوفر نوريس حينما أوضح أن نزعة الشك المعرفية عند فوكو تقوده إلى أن يساوى المعرفة بالقوة ومن ثم اعتبار كل أشكال التقدم التكنولوجي علامات على تقدم متزايد في التكنولوجيا المطبقة للضبط الاجتماعي. يقول: "إن فوكو يتخلى عن الموقف الكانطي بلشكالياته وتعدداته الكثيرة التي يثيرها، فمن ناحية تنطوي ما بعد البنوية على "لا مركزية الذات" في اللغة وهو ما ينادى به فوكو، كما تنطوي على معرفة يستحدثها إدراك جديد بأن الذاتية مشكلة في، وعبر، اللغة بدلا من نهوضها بمصدر اللغة وأساسها المطلقين ومن ناحية أخرى تؤسس ما بعد البنوية بالتخاصم الحاسم مع الطبيعة الأساسية للمشكلات التي ينتجها وعلى نحو نموذجي خطاب العقل الكانطي للتقوير الليبرالي^(٩٠).

ويضع نوريس في كتابه "نظرية لا نقدية" تشومسكي في مواجهة فوكو بسبب دفاعه عن الفلسفة العقلانية للعقل، واللغة التي تستقي الكثير من التقاليد التقويري الكانطي أو من الأثر الذي يراه هو ممتدا بعيدا إلى ديكرت ولغوية بورويال". ذلك أن تشومسكي يرى أن ثمة رابطة بين النظرية اللغوية وبين قضايا أكبر في حقل المسؤولية السياسية الاجتماعية^(٩١).

ونشير قبل أن ننهى هذا القسم إلى محاولة كريج براندست للربط بين فوكو

والكانطية الجديدة خلاصة لدى مدرسة ماربورج، حيث يصدر دراسته الكانطية الجديدة في النظرية الثقافية "بعبارة فوكو - التي تختلف معه في فهمه لها- تحن جميعا كانطيون جدد". وهو يلاحظ ومعه الحق أن قلائل في العالم الناطق بالانجليزية يستطيعون أن يتبينوا سمات الكانطية الجديدة في النظرية الثقافية، ويستثنى من ذلك أعمال جيلان روز التي تشير إلى أثر الكانطية الجديدة في بعض مجالات السيكلوجيا الكلاسيكية والماركسية الغربية وما بعد البنيوية. ويوضح أن تأثير مدرسة ماربورج على فكر فوكو - ودريدا - جاء من سبل مختلفة تشمل أفكار هوسرل وهيدجر وبرنشتيك بالإضافة إلى السوسيولوجيا الكلاسيكية.

ويختلف ما يقدمه كريج من تفسير لكانطية فوكو الجديدة عن فهمنا لقراءة فوكو لكانط.، ويبدو أنه يفسر عبارة صاحب اركيولوجيا المعرفة نحن جميعا كانطيون جدد بأن فوكو ينتمى للكانطية الجديدة بينما ما يقصده فوكو - من وجهة نظرنا - هو أنه يقدم رؤية جديدة أو يفهم كانط فهما جديدا دون أن يعنى هذا أنه يتبنى الكانطية الجديدة. فمصطلح الكانطية الجديدة عنده غير دقيق، (يقصد لتأكيد العلاقة بين الكانطيون الجدد وكانط) لأن التعديلات التي ادخلت على كانط كانت تعديلات جوهرية. ويعدد الاختلافات بينهما: فبينما يرى كانط أن المفاهيم صحيحة قبل تطبيقها على العالم الملموس يقول الكانطيون الجدد متبعين في ذلك لوظفه أن صدق الفروض يتقرر بصورة مستقلة عن طريق المنطق. وبينما كان كانط يقول أن الدوجماتيقية تبدأ بتحليل الوجود والنقد يبدأ بتحليل المعرفة، كانت مدرسة ماربورج تقول أن الفارق يكمن في النظر في مهمة المعرفة، فالمذهب القطعي ينظر إلى موضوع المعرفة على أنه موضوع معطى ويعتبر أن مهمة المعرفة هي معرفة ذلك الموضوع المعطى، أما المنهج النقدي فلا يرى في التجربة العملية غير مناسبة لإنتاج الموضوع، فال موضوع ليس شيئا معطى بل هو مهمة تتجزأ، وهي مهمة لا تنتهى لأن كل تفكير هو في حالة صيرورة^(١١).

ويشير براندست اعتمادا على روز جيليان إلى نقطة هامة نذكرها ربما نتوسع فيها هي المستقبل حول أثر نيتشويه فوكو في كانطيته. فهو يرى أن توجهات فوكو

المضادة للنزعة الإنسانية تم تحولها من الاركيولوجيا إلى الجينالوجيا، قد أدت إلى إخفاء محاولاته لاستكشاف أساس فلسفي مشترك، وقد أوضحت روز أن انتقال فوكو إلى الجينالوجيا كان انتقالاً من أحد مدارس الفكر الكانطي الجديد إلى مدرسة أخرى، إذ تحول من الأولوية التي تعطيها مدرسة ماربورج للحجة والصلاحية إلى الصيغة النيتشوية من الكانطية الجديدة التي تتحدى بها مدرسة بادن التي تعطي الأولوية للقيمة في إنتاج المعرفة وتعتبرها شكلاً من أشكال السلطة ونحن نرى في ذلك صورة من صور حوار الفكر الفلسفي الألماني مع ذاته والذي يجد صده في الفكر الفرنسي.

ويرى هابرماس في دراسته "سهم في قلب من الحاضر" التي كتبها بعد وفاة فوكو، أن كانط الذي عرض له فوكو في دراسته ما الأتوار؟ ليس هو كانط الذي تلقى به في "الكلمات والأشياء"، حيث نقد المعرفة يفتح الباب لقرن الفكر الأنثروبولوجي والعلوم الإنسانية. إنه كانط آخر، هو رائد الهيكلين الشباب. كانط الذي هو أول من أحدث قطيعة في الإرث الميتافيزيقي وغض الطرف عن فلسفة الحقيقي والدائم، لسلط اهتمامه على ما اعتبره الفلاسفة على أنه ما لا يمكن إعطاؤه مفهوماً وما ليس بكائن وعلى ما هو حادث وزائل. وقد اكتشف فوكو في كانط المعاصر الذي يحول الفلسفة الباطنية إلى نقد للزمن الحاضر، الذي يستجيب لإثارة اللحظة التاريخية. يقول هابرماس: "يرى فوكو في كانط أول فيلسوف يصوب سهمه كقوس نحو قلب زمن حاضر مكثف ومحول إلى راهنية ليفتح بذلك خطاب الحداثة... ويضيف أن مفكرى الهم الذين يحاولون إدراك راهنية زمنهم الخاص يقدمون بالفعل أنفسهم من الآن فصاعداً كالورثة الشرعيين للنقد الكانطي ويستعيدون السؤال الأساس لحداثة تجد في ذاتها.. سؤال كان كانط أول من طرحه، غير أنهم يستعيدونه من جديد، ووفق شروط قد تغيرت. أما فوكو فيسترد هنا التراث لصالحه. وبالنسبة إليه فإن تحدى النصوص الكانطية التي يستند إليها يكمن في أنه بات من الضروري الكشف عن الإرادة التي أبانت عن نفسها في التحمس للثورة الفرنسية، إلا أن هاته الإرادة، والحالة هذه، هي إرادة المعرفة التي ترفضها تحليلية الحقيقة".

يختتم هابرماس مقاله بأن الفكر المعقد هو الذى يحدث تناقضات مفيدة. وفوكو عندما قابل نغده للسلطة المتصل بالاراهنية مع تحليله الحقيقى، ذلك تناقض مفيد، وربما ستكون قوة هذا التناقض هى التى أعادت فوكو مع هذا النص الأخير (ما الأنوار؟) إلى المياه الإقليمية للخطاب الفلسفى للحدث الذى أراد الانقلابات منه بالرغم من ذلك^(٩٢).

سابعاً: ليونار والنقد الكانطى التاريخى السياسى

نقد أولى ليونار اهتماما كبيرا بفلسفة كانط، خصص له إحدى كتبه وأكثر من دراسة وسيطر على تفكيره فى معظم أعماله، وأهمها وهو كتاب "الاختلافى"، الذى كتبه فى نفس الفترة التى شغل فيها بالنقد التاريخى والسياسى عند كانط وكتب فيها كتاب "الحماسة". وقد شغل هذا الاهتمام عدد من الباحثين الذين تبين أن اهتمامهم فى كانطية ليونار.

ونجد موقفين مختلفين من كانطية ليونار: الأول لدى كل من: كريستوفر وانت وأندرجى كليموفسكى اللذين يريا أن الاهتمامات الكامنة فى فلسفة ليونار ترجع إلى سؤالين كانطيين متعلقين بالأسس (على ماذا تحمل الأخلاق والمعرفة؟) والحرية ويريا أن ليونار يتفق مع قول كانط "إن الفلسفة لا يمكن أن تعلم، على أكثر تقدير يمكن للمرء أن يتعلم كيف يتفلسف" ومن ثم يظل الحكم هو المفتاح الرئيسى، ويشير إلى مشكلة: كيف يمكن أن تمثل الشمول الكلى للتاريخى؟^(٩٣).

بينما يرى كريستوفر نوريس فى المقابل أن ليونار يعكس نزعة سائدة بين مفكرى ما بعد الحدث تستغل مفهوم كانط عن السامى (الجليل) Sublime أو العلاقة المتوازنة بين الأخلاق وعلم الجمال إلى درجة تتجاوز كل حد يسمح به ما ورد فى كتاب "نقد ملكة الجمال". ويوضح نوريس لماذا تولى ما بعد الحدث أهمية كبيرة لهذا المفهوم، وذلك بسبب كونه يتمظهر بالنسبة لليونار عند ذلك الحد الفاصل بين اللغة والتمثل، حيث يصطدم الفكر مع تلك التناقضات العسية على الحل ويجبر بالتالى على الاعتراف بافتقاره لمقياس علم يؤسس خطابه وخطابات أخرى^(٩٤) وكتب نوريس فى الفصل الرابع من كتابه "نظرية لا نقدية" ضد ليونار تحت عنوان ذو دلالة "من السامى

إلى العبثي" حيث يخصص الفقرة الأولى عن الكذب والعباب اللغة، والثانية عن ليوتار مناقشا كانط، وسوف نعرض ونناقش هذا الموقف الثاني بعد تحليل كانطية ليوتار.

يمكن أن نكتين فلسفة كانط بوضوح في العديد من مؤلفات ليوتار؛ الذي أولى للنقد الكانطي عامة، والنقد الجمالي خاصة اهتماما كبيرا، ومع ذلك يكتفى معظم الباحثين في كانطية ليوتار بالأعتماد على كتاب واحد لليوتار هو الاختلاقي The Differend ويشير البعض أحيانا إلى دراسته Just Gaming وسنركز من جانبنا بالإضافة إلى هذين العمليتين وقبلهم على كتاب ليوتار عن النقد الكانطي للتاريخ، أو الحماسة L'Enthousiasme وقبل أن نعرض لهذا العمل سنقدم أشارتين موجزتين لتعامله مع كانط في عمله المبكر الفينومينولوجيا وعمله ذا الشهرة الكبيرة الوضع ما بعد الحداثي La Condition Post - moderne.

ويناقش ليوتار في كتابه الفينومينولوجيا La Phenominoloige العلاقة بين كانط وهوسرل موضحا أثر الأول على الثاني. ويتكون العمل من مقدمة وخاتمة وقسمين الأول من فصل واحد هو علم المعانيات، وهو ما يهمننا بشكل أساسي والثاني من أربعة فصول يتناول على التوالي وضع العلاقة، والفينومينولوجيا وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والتاريخ، ثم خاتمة. يبين ليوتار في المقدمة أن هوسرل بعث من جديد حلم ديكارت في الوصول إلى رياضيات شاملة، وهذه الرياضيات هي فلسفة، وفلسفة بعد كانطية، لأنها تسعى إلى تجنب المنهجية الميتافيزيقية. لقد كان كانط يبحث عن الشروط القبلية للمعرفة لكن هذه القبلية كان تستبق الحكم على النتيجة. أما الفينومينولوجيا فتترض هذا الموقف وهنا يكمن سرا أسلوبها الاستنهامي ورايديكاليته^(١٦). ويبين هوسرل في "المبحث المنطقي" لسانس أن الحدس المنطقي لا ينبو من الفهم الرمزي ألا عند ما يركز على الحدس الحسي. ويرى أن الكسانطيون الجدد يعتقدون أن هذا يعني العودة إلى نظرية كانط للقائلة إن المعنى المجرد بدون حدس يظل هارغا.

ويشير إلى حركتين متشابكتين في المجلد الثامن من المباحث المنطقية "تدخل

إحدهما تحليل الأحداث المعاشة كأساس لكل معرفة ، ويرى أنها تعيدنا إلى المذهب النفساني، بينما ترد الثانية إلى مواقف كانطية لأنها ترسم الفهم البشري للموضوع المثالي على خلفية حس الشيء المحسوس^(٩٧) ويرى إن تحليل قيمة المبادئ المنطقية يؤدي بنا إلى بحوث مركزة حول "الذات"، وإن علينا في هذه المرحلة أن نختار بين مثالية مركزة على الأنا التجريبي ومثالية قبلية على النحو الكانطي، ويرى أن كلا الموقفين لم يكن من شأنه أن يرضى هوسرل، الذي يرفض المثالية القبلية الكانطية لأنها لا تفسر إلا الشروط القبلية للمعرفة (الرياضيات - الفيزياء البحتة) ولا تفسر الشروط الحقيقية للمعرفة الواقعية^(٩٨).

وبوضح ليوتار تحت عنوان الأنا الخالص والأنا السيكولوجية والذات الكانطية. أن رفض هوسرل أن يكون الأنا المتعالي هو الأنا السيكولوجي يجعلنا نجد أنفسنا أمام الذات الكانطية التي تفترض العلاقة بين المعرفة والأشياء بل بينها وبين القوة العارفة؟ أن الكثير من أقوال هوسرل يوحى بهذا التفسير (ذلك أن هوسرل يبين أن الطبيعة ليست ممكنة إلا عن طريق الأنا) ويستند النقاد على ذلك ليبنوا أن الموضوعية بالنسبة لهوسرل كما بالنسبة إلى كانط تعود إلى مجموعة هذه الشروط وأن القضية الظاهرانية الكبرى هي قضية "النقد" بالذات.

وخلص ليوتارد الموقف بينهما مستشهداً بما كتب كانط: "خارجاً عن المعنى المنطقي للأنا لا نعرف شيئاً عن الذات، التي هي أساس الأنا، كما هي أساس جميع الأفكار بوصفها موضوعاً لها" أن مبدأ الملازمة هو نتيجة سيكولوجية تجريبية لا يتلائم مع طبيعة الموضوعية. مستتباً أنه ما عدا ذلك يكون هوسرل فيلسوفاً كانطياً^(٩٩).

أن هذا الاهتمام ببيان العلاقة بين كانط وهوسرل يوضح فهم ليوتار العميق واهتمامه المبكر بالفلسفة الكانطية، الذي سيظهر في أعماله اللاحقة وتوظيفه للمفاهيم الكانطية في إطار توجهاته ما بعد الحداثية. ويظهر ذلك في كتابه "الوضع ما بعد الحداثي". والذي يتناول فيه وضع المجتمعات الأكثر تطوراً، وهو يستخدم كلمة "ما بعد الحداثة" لتسمية هذا الوضع، لتحديد حالة ثقافتنا في اعقاب التحولات التي غيرت -

كما يقول - قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر^(١٠٠) يقول فرضية العمل لدينا هي أن وضع المعرفة يتغير بينما تدخل المجتمعات ما يعرف بالعصر ما بعد الصناعي، تدخل الثقافات ما يعرف ما بعد الحداثة^(١٠١).

ولتوضيح مشروعية المعرفة يستعين ليوتار بنقد العقل للعملي حيث لم تعد المعرفة هي الذات، بل هي في خدمة الذات، ومشروعيتها الوحيدة هي أنها تسمح للأحلاق أن تصبح واقعا. يقدم هذا علاقة بين المعرفة وبين المجتمع والدولة هي في الأساس علاقة الوسائل بالغايات.. وهو يعيد من جديد الوظيفة النقدية للمعرفة. لكن تبقى حقيقة أن المعرفة ليس لها مشروعية نهائية خارج إطار خدمة الأهداف التي استشفنها الذات العملية، أي الجماعة البشرية المستقلة^(١٠٢).

فالمعرفة لا تجد صلاحيتها داخل ذاتها، ولا دخل ذات نظرية بتحديد أماكنات تعلمها، بل تجدها في ذات عملية - هي البشرية. ومبدأ الحركة التي تحفز الشعب ليس إضفاء المشروعية - الذاتية على المعرفة، بل الإرساء - الذاتية للحرية، الذاتية هنا - كما يشرح ليوتار - متعينة أو يفترض أنها كذلك وملحمتها هي قصة تحررها من كل ما يمنعها من إدارة نفسها ذاتيا. والقوانين التي تضعها قوانين عادلة ليس لأنها تتماشى مع طبيعة خارجية، بل لأن المشرعين هم دستوريا نفس المواطنين الخاضعين للقوانين - نتيجة لذلك، فإن أرادة المشرع - الرغبة في أن تكون القوانين عادلة - سوف تتطابق دائما مع أرادة المواطن، الذي يرغب في القانون ومن ثم سوف يطيعه. ويبين ليوتار أن هذا النمط من المشروعية من خلال استقلال الإرادة يمنح الأولوية للعبة لغة مختلفة تماما، يصفها كانط بأنها إلزامية^(١٠٣). ويعلق ليوتار في الهامش على هذا المبدأ الكانطي (استقلال الإرادة) هو الأخلاق الترنسندنتالية أما حين يصل الأمر إلى السياسة والأخلاق - التجريبية - حيث أن لا أحد يستطيع أن يتماهى مع الذات المعيارية الترنسندنتالية - فإن من الأصوب نظريا التوصل إلى حل وسط مع السلطات القائمة^(١٠٤).

يصف لنا ليوتار في بداية كتابه الحماسة "L , Enthousiame : النقد الكانطي للتاريخ" مدى اهتمامه بفلسفة كانط حيث استعان بهذا العمل في محاضرة عن "السياسي"

العالم في نهاية ١٩٨١ بمركز الأبحاث الفلسفية بباريس، ونشر جزء منها تحت عنوان "معممه لدراسة المسألة السياسية وفقاً لكانط"، ١٩٨١ كما نشرها في كتاب أبحاث في الفلسفة واللغة *Recherches Sur la Philosophie et la langage Unit degrenoble* 1983. تحت عنوان "الأرخييل والعلامة: حول الفكر لكانط من التاريخ / السياسي" ويعرض كتابه *le Diffemed* ١٩٨٤ بعض جوانب الموضوع خاصة فيما كتبه تحت عنوان "ملاحظات كانط" وقد أعاد ليوتار النظر في هذا العمل عن كانط في وقت متزامن مع أعداد كتابه "الاختلاقي" ١٩٨٠ / ١٩٨١ لكي يبلور فيه مضامين ما بعد الحداثة في "نقد ملكة الحكم" لكانط، خاصة تصوره للجليل^(١٠٥).

ويتناول ليوتار على امتداد خمسة فصول في كتابه عن كانط؛ النقدي نظير السياسي، الأرخييل، ما يكشف عن نفسه في الحماس، منهجان وطريقة لصياغة التاريخي / السياسي، ما يكشف عن نفسه في الشعور من عصرنا، ويمهد بخلاصة للموضوع ويمكن تحديد خلاصة أفكاره على النحو التالي.

١- أن هناك غياب عقيدة الحق في النصوص الكانطية المتعلقة بالتاريخي السياسي ولماذا هذا الغياب وأن هناك قرابة بين النقد والتاريخي السياسي، حيث يجب في كلاهما إصدار الأحكام دون أن تكون لديهما قاعدة، حيث على العكس من القسانون السياسي الذي يملك قاعدة الحق من ناحية المبدأ؟. وهو يرى أنه كما أن النقد لا يقود إلى العقيدة (بل إلى النقد) كذلك يجب أن يكون الأمر في التاريخي السياسي فيبينهما اتفاق (مماثلة)، فالنقد قد يكون هو السياسي في عالم الجمل الفلسفية، والسياسي قد يكون هو النقد في عالم الجمل الاجتماعية التاريخية.

٢- لا يتعلق النقد بملكة ما، لكن بما يشبه الملكة، أو ما يبدو كما لو أنه ملكة (ملكة الحكم، الاحساس) بسبب أن تحديد العوالم الوثيقة الصلة به تتضمن ما هو غير محدد، وهو يحدد مدى شرعية (قانونية) للدعوى الخاصة بكل جملة (المسماة ملكة) على عائلها من عالم الجمل، أنه من الواضح عدم المشاركة بين أسر الجمل المختلفة، لكن النقد مع تحديده خصومة كل أسرة من الجمل المختلفة، يمكنه اقتراح "علاقات مراب" بينها.

٣- يكتب كانط نفسه كناقذ في التاريخي / السياسي إذ يحدد شرعية هذه الحمل التي تقدم هذا العالم، ويقترح علاقات بينها تستعاد عن طريقها وحدة المسألة التاريخية السياسية وأن كانت وحدة غير محددة.

٤- إن فلسفة السياسي، أي النقد الحر أو التأمل الحر في المسألة السياسية تبدو هي نفسها سياسية؛ فهي تميز بين عائلات الجمل اللامتناسية التي تقدم عالم السياسة وتستدل على طريقها بواسطة "الممرات" التي تدل على بعضها البعض مثال الحماس كما يحلله كانط عام ١٧٨٩.

فهو في هذا العمل كما يتضح مما سبق يحدد أولاً المماثلة والاتفاق بين النقد في المجال الفلسفي والمجال التاريخي والسياسي، ثم يحدد النقد واستقلال موضوع كل ملكة من ملكات العقل وأمكانية وجود علاقات (ممرات) بينها، ويوضح تطبيق ذلك على التاريخي السياسي^(١٠٦).

ويتضح توجه عمل ليونار في هامش هام يقول فيه أنه يقوم باتتباع درس الكتابين الثاني والثالث من النقد، ودروس الأبحاث التاريخية السياسية، ويمد نطاق البحث لموضوعات معرفية لا يمكن - باعتراف كانط نفسه - أن تحل طبقاً لإسلوب الأمثلة والمخططات... ويرى هذه التعبيرات في نطاق إشكالية الأساس والأصل، وأن الأهمية التي يوليها كانط للحكم هي مؤشر على انقلاب مسألة الأصل لصالح مسألة الغايات التي يقدمها كانط تحت اسم أفكار. إذا نظر إليها من هذه الزاوية فإنها تصبح (كما لو أن) ممرات بين مناطق من الشرعية. ولكي ندرك "الثورة" الكانطية في برنامجها غير المعلن يتعين علينا أن نتمكن من تركيب هذه الممرات في جمل. أنها كما يبدو لي عند كانط، اللغة أو الموجود وهو يقوم بتحديد مختلف الأسر القانونية، هي اللغة النقدية وإن كانت دون قوَاهد، وهو يقوم بصياغة تركيبات للجمل المختلفة. من هذا الجانب تبدو "الإشكالية الكانطية" - كما يرى - أكثر سياسية من كونها قضائية^(١٠٧).

يحدد لنا ليونار معياره في اختيار نصوص كانط السياسية وأن هذا الاختيار في حد ذاتها اختيار سياسي، ومن هذه النصوص للخاصة بالقانون، عقيدة الحق العام التي

لم ينظر إليها ضمن أعمال كانط السياسية.

وهذا ما يوضحه لنا بل رينجز Bill Readings فى كتابه Introducing lyotard حيث يرى أن قول بنجتون Bennington أن ليوتار يعد مفكر سياسيا فى الأساس قولاً صحيحاً، وهو يشترط كذلك وضع ليوتار فى مكانه السياسى بجانب مكانته كمفكر، بنفس القدر. أن ليوتار يطلب منا أن نفكر فى السياسة وهو مطلب ليس سهلاً، أن نفكر فى السياسة حسبما يرى ليوتار معناها أن نضع فهمنا لهذا المصطلح محل السؤال^(١٠٨).

وأن الجملة الفلسفية عند كانط تتمثل فيما يرى ليوتار بالجملة السياسية وذلك حين تكون نقدية أى ليست مذهبية. فالأخيرة، الجملة المذهبية أو السقية تختلف عن الجملة النقدية فى أنها نجد قاعدتها فى النظام الذى تشير إليه فكرة النسق باعتبارها عقيدة^(١٠٩) ويعتمد فى هذا على تحليل مقدمة نقد العقل الخالص.

كثير ما كان يرمز كانط فى رأى ليوتار للأداء النقدى على أنه يماثل أداء محكمة أو أداء القاضى، ومع ذلك فإن القاضى هنا لا يمكنه أن تكون له سلطة قضائية، إذ لا يوجد فى حوزته كود لنظام قضائى ولا حتى مجموعة مرجعية من الأحكام السابقة تمكنه من إجراء تحقيقه أو صياغة منطوق حكمه بناء عليها، وبالتالى فعليه أن يضع هذا القانون داخل نطاق بحثه، بناء على وجهة النظر هذه تجد الفلسفة النقدية نفسها فى ذات الوضع الذى يحتم على محكمة ما أن تعلن فيه: "هذه هى القضية" أو "هذه العبارة هى السليمة" أكثر مما هى فى أى محكمة أخرى لا يكون فى وسعها سوى تطبيق قاعدة تقييمية أقيمت سلفاً على أحد المعطيات الجديدة^(١١٠).

عند ليوتار المثال الفلسفى ليس هو إقامة نسق، ولكنه الحكم على ادعاءات المصادقية لكافة "المعارف" التى يسميها ليوتار "جملاً" وذلك فى علاقات يترتب كل منها بالاهداف السياسية للعقل الإنسانى. ولكى يتم هذا التقييم يتجه الناقد بنظره نحو النموذج (المثال) وهو الفيلسوف. ويرى ليوتار أن هذا المثال الفيلسوف يسمح أن يحدد بطريقة اشمل المسافة الفارقة بين فكرة الناقد الحالى والفكرة الفلسفية المطلقة، أى

المشروعة للعقل الإنساني، أى تلك التى تحدد قواعد تشكيل ومصداقية كافه الجمل الممكنة.. والفيلسوف بإصداره لحكمه، مقتادا فى ذلك بطريقة غير محددة بمثال الفيلسوف يتجاوز المدرسية إلى الكونية^(١١١).

إن التفلسف بمقدار ما هو نقد كما يؤكد ليوتار ليس وصف القواعد التى نتحكم فى تكوين مختلف إسر الجمل فقط، وإنما هو أيضا تقديم موضوعات يسمح كل منها بالحكم.. ذلك هو شرط الفلسفة التى تفكر بالكونية Weltbegriff وإذا لم نقبل هذا الشرط نحصر أنفسنا فى إبطار المدرسية فنحن من منطلق الأنساق لا نهتم بالغايات الأساسية للعقل الإنساني^(١١٢).

نقد كتب ليوتار "النقد الكانطى للتاريخ" فى نفس الفترة التى كان يعيد فيها كتابة عمله الهام "الأخلاقى"، الذى يعد أهم نصوصه وأكثرها تعقيدا، وهو فى العملين يتخذ منحى جديد، حيث يقوم بعمل دراسة مستقيضة لما يعرف بفلسفة العبارات Phrases التى تقدم لنظريته فى ما بعد الحداثة منعطف لغوى جديد. يرى ستيفن بيست ودوجلاس كلنير: أن ليوتار قلب إتهام ما بعد البنيوية بصورة لافتة للنظر، فإذا كان أصحاب ما بعد البنيوية مثل بارث وكريستيفا قد أنطلقوا من قبل بدء من مرحلة إيثار اللغة والدوال وحتى مرحلة الفضلية البدن والرغبة، فإن ليوتار قد تحرك فى مسار معاكس تماما. فقد دافع ببسالة عن البدن والرغبة فى البداية ومع هذا فهو فى أعماله الأخيرة أهتم اهتماما كبيرا باللغة. والنصوص التى كتبها فى الثمانينات تبين مدى تحول به شدة من التحليلات العامة للغة والمجتمع إلى الخطاب الفلسفى^(١١٣).

يعرض ليوتار فى بداية كتاب "الحماسة" لنص فى تقديم كانط لـ "نقد العقل الخالص" يوضح لنا كانطية ليوتار وسبب تسميته الفيلسوف البدوى (المترحل) وأن الفلسفة ترحال. بفول كانط: "فى بادئ الأمر ظلت الدوجماتيقية تتحكم بشكل مستبد فى المينافيزيكا، وكان قانون هذا الاستبداد يحمل بصمات بريرية للعصور القديمة، فيما بعد وبسبب حروب داخلية ترتب على هذا الاستبداد، فوضى كاملة، وقام المتشككون - وهم نوع من البدو الرحل الذين يمقتون أى نوع من الإقامة المستديمة فوق أرض

واحدة - بقطع الرابط الاجتماعي^(١١٤) ويعلق ليونارد على ذلك "أنها دعوة إلى العقل بان يعاود مرة أخرى القيام بأكثر المهام المنوطة به صعوبة، إلا وهي معرفة الذات وتشكيل محكمة تمنحه الثقة في ادعائه المشروعة إن هذه المحكمة ليست - فيما يقول كانط - سوى نقد العقل للخالص.

ويرى ليونارد أن كانط يدافع بواسطة نص مقدمة كتابه عن قضية النقد أمام المحكمة ضد المدعين والقطعيين والشكاك، تتضمن المراجعة عرسا مفصلا لتسلسل الأحداث، يجب دراسته بطريقة نقدية بنظام السؤال ما هي القضية؟ هل هي جملة تجريبية أم هي معرفية أم دياكتيكية؟ أم هي شرعية؟ هي غائبة النص في كافة الأحوال تتضح من أثره؛ الذي هو تشكيل المحكمة ذاتها، وهو يفترض غائبة عبر الصراعات الميتافيزيقية ويعلن عبر قوة دافع هذه الغائبة عن ادعائه بإضفاء الشرعية على إقامة محكمة النقد^(١١٥).

في نصوص كانط السياسية تستنتج وعدم تجانس، وهذا واضح أيضا - كما يخبرنا - في النقد الثالث "ملكة الحكم". إن تشتت أسر الجمل في مقدمة كتاب النقد الثالث ليس معترفا به فقط بل أنه مؤكد لدرجة أن المسألة المطروحة هي مسألة إيجاد ممرات (علاقات) بين هذه الأنواع من الجمل اللامتناسية. وتظهر فيها (ملكة الحكم) كقوة ممرات بين الملكات.

يقتبس ليونارد نص كانط عن الحماسة التي لاقتها الثورة الفرنسية من "ما الثورة؟" وهو نص يستشهد به فوكو عن كانط والثورة - نص يكتف ويختصر فكر كانط التاريخي والسياسي - يقول فيه: "إن الثورة قد تفشل أو قد تنجح، كما قد يتراكم بسببها الدوس والفظائع، إلا أنها على الرغم من ذلك تجد في قلوب كافة المشاهدين من من هم غير متورطين أصلا بشكل غير مباشر في هذه اللعبة موقفا أو مشاركة تتفق مع عبارتهم التي تقترب جدا من الحماس. ومادام التعبير ذاته عن هذا الحماس كان يعرضهم للخطر فلا يمكن أن يكون هناك أي سبب آخر له سوى وجود ميل أخلاقي له داخل الجنس البشري^(١١٦).

وبقدم ثلاثة ملاحظات على هذا النص: الأولى عن طبيعة الحماسة، والثانية عن قيمتها داخل التجربة التاريخية، والثالثة عن علاقتها بالنقد، والملاحظات الثلاث تدخل في الإطار الذى يهيمن على تكوين علامة من علامات التاريخ، أى أن المعنى الذى يأخذه التاريخ وهو كافة الجمل ذات الصلة بالحقل التاريخى السياسى، هذا المعنى لا يتم فقط على الساحة التاريخية من أحداث جال، ولكن أيضا فى أحساس المشاهدين العاديين والبعديين، الذين يرقبون هذه وتلك ويسمعونها، والذين يميرون - وسط الضجيج - ما هو عادل وما هو ليس كذلك^(١١٧).

يوضح ليونارد فى الفصل الرابع "منهجان وطريقة صياغة جملة التاريخى السياسى" يقول: "إن السياسى يشارك فى حرب المصالح مثلما يشارك الفيلسوف فى صراع المدارس الفكرية وأن التفلسف عند كانط هو النقد، أى القضاء وهو نظير السياسى، السياسة لا تعلم كما لا تعلم الفلسفة وإن السياسى عند كانط أو المثل الأعلى للرجل السياسى هو "السياسى الأخلاقى"، الذى عليه أن يصدر أحكاما مثله فى ذلك مثل "الأخلاقى السياسى" غير هذا الأخير يعتقد أن فى حوزته معيارا يقيم به الجملة الجيدة حسب كل حالة. أما الأول فلا يستند إلى معيار وهو يقود نفسه بناء على فكرة الخير الشامل، الذى هو الحرية^(١١٨). ويرتب على ذلك أن كل النصوص التى وقع عليها كانط يجب أن تكون بذاتها نصوصا سياسية بمعنى "سياسية أخلاقية" كما يترتب على ذلك ثانيا أن هذه الأسفار الكانطية يجب عليها جميعا أن تكون منضبطة على فكرة غاية العقل البشرى، يجب عليها أن تكون تابعة لأمر جمل مختلف، تشكل ارجيلا من أسر جمل وأسر أصناف من الأحاديث تتناظر مع ذلك الذى يشكل الحقل التاريخى السياسى.

إن فكرة التناسب، بمعنى قرابة نسب دون وجود قاعدة يمكن أن تستخدم كمرجع تعتبر حاكمة فى الفكر الكانطى وعلى الأخص التاريخى السياسى، كما يوضح ليونارد فى حتام الفصل الأخير. البت عند القاضى الكانطى - لا يكفى - بل يجب إقامة حق التعاضل بين الأحكام الغيرية، الأوامر بالحل الوسط يفترض ضمنا لتجذاب أو عمل متفاعل عام بين أسر الجمل فيما بينها^(١١٩).

وإذا كان كتاب "الاختلاقي" معنيا بشروط العدالة؛ فهو إذن يعد مثقرا وعمق بفلسفة كانط وفيتجنشتين وفلسفة اللغة؛ وهو نص في معظمه - كما يرى ستيفن بيست ودوحلاس كلينر مكرس لتحليل اللغة بصورة فنية عالية ومتطورة. وهو يعلن أن "الوقت قد حان للفلسف" وهذا هو ما يقطعه بنقطة. ويحاول ليونار، على وجه الخصوص أن يعيد التعبير عن المجال السياسي، وكذلك بتطوير فلسفة العبارات التي تتعامل مع العبارة بوصفها الوحدة الأساسية للنظرية وحلقة الوصل بين العبارات، حيث أن الربط هو أحد مهامها. يتحلى ليونار عن مفهوم ألعاب اللغة Language games في "الاختلاقي" تماما ويستعوض عنه بمفهوم regime of phrases وقد أشار ليونار في محادثة له مع مترجمه جورج أبييلي G. Abbeele إلى أن كتاب - فيتجنشتين "أبحاث فلسفية" قد ساعده على التخلص من ميثاقيزيقا الذات^(١٢٠).

يمكننا هنا أن نذكر موقف كارل - أوتوايل Karl - ottoaple الذي يرى أن مجال العلم ومجال الأخلاق ينهج كل منهما نهجا مغايرا ومستقلا عن الآخر نتيجة لذلك فإن أفعال البشر لم تعد تركز على أية معرفة نظرية. ويتساءل أحد باحثي فلسفة ليونار ولدجدش Wlad gadzich كيف حدث هذا الانفصال بين كل من العلم والأخلاق. يرجع تلك نتيجة لاختفاء الذات المتعالية Tanscandantal Subject التي كانت قادرة على أن تتخذ موقفا وسطا بينهما، وعلى هذا يرى - أن المهمة الأكثر إلحاحا هي محاولة إعادة بناء هذه الذات الترنسندنتالية التي أنشأها كانط أثناء تقويمه لممتلكات الذهن^(١٢١). وهو يرى أن أوتوايل لم يجتهد في بيان السبب الذي أدى إلى زوالها، لكنه يقدم لنا حلا يفيد أن فلسفة كانط كانت السبب في وجود قاعدتين هما: التحليل والتركيب. والمهمة التي تقع على عاتقنا في الوقت الراهن إنما تكون في العودة إلى هاتين القاعدتين. وهو يهاجم معيار التركيب في الفلسفة الألمانية: الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا والتحليل اللغوي بوصفهما طريفة لإعادة تأسيس الشروط الترنسندنتالية للمعرفة الوثيقة. وهذا يتطلب منه أن يقوم أولا بتأسيس حقيقة نتائج العلم ثم تنتبها وفقا لمعيار الصحة الذاتية المشتركة. والطريق إلى ذلك الاسعانة بإبحازات فلسفة اللغة. ومن هنا فهو يستحضر أعمال شارلز بيرس مفصلة

مع أعمال كانط المشهورة، فالصحة الموضوعية للمعرفة عند كانط كانت نتيجة للنشاط التأليفى للوعى الذى يصفه كانط فى "نقد العقل الخالص" بأنه نظام للملكات الثلاث - ومن جهة أخرى فإن بيرس أكثر رغبة فى الأحاطة بالتركيب الكانطى للذهن البشرى فهو يضع الأساس لصحة المعرفة فى الاتساق للدلالى الذى بلغ مداه فى علم تفسير العلامات^(١٢٢).

ويرى ليوتار إن المثل الأعلى للتأمل ليس هو فقط ما كان يعتقد كـ كانط من تحويل الخلافات إلى نزاعات وقاعات المحاكم والمحاجلات لشعارات، وأن كان من الواجب أن نواصل متابعتنا لهذا المثل الأعلى، فإن ذلك يكون دون مساعدة من الفكرة القائلة أن الطبيعة تلاحق غايتها داخل التاريخ فى الحرية الإنسانية دون أخذ الفرض الغائى فى الاعتبار، فالمسئولية التأملية فى عصرنا هى أيضا أن نميز ونحترم ونفرض احترام الخلافات، وإن نجد لغات مختلفة لما لا يمكن التعبير عنه باللغات الحالية، بذلك نكون أمناء - دون مفارقة - على فكرة الكانطية عن الثقافة بمفهومها كأثر للحرية على واقعنا^(١٢٣).

فى دراسته "ما بعد الحداثة الكانطية عند كل من أرنت وليوتار" أشار ديفيد انجرام Daivid Ingram إلى الاهتمام الكبير غير العادى بأعمال كانط فى الجمال والسياسة والتاريخ. والذى تركز فى الحوار بين أنصار الحداثة وما بعد الحداثة. واتفق جانبى الحوار على أن تمييز كانط للأبعاد المعرفية العملية والجمالية للعقلانية، شاركت فى تجزئة وتفتت Fragmentation المجتمع الحديث لقد اتفقا على أن تمييز كانط للعقل كرمز للتعددية فى الحياة الحديثة، ومازال الحداثيين وما بعد الحداثيين منقسمين فى استجابتهم نحو ذلك. فالأوائل مثل هابرماس وحنا أرنت Arendt يندرجا فى إتجاه محاولة تحطيم النسبية الثقافية بالجوء للفكر الكلى الكونى والمكس هو ما يؤكد أنصاره ما بعد الحداثة مثل ليوتار^(١٢٤).

يرد ليوتار فى دراسته "الإجابة عن سؤال: ما هى ما بعد الحداثة؟" على ما كتبه هابرماس مدافعا عن الحداثة ضد من يسميهم بالمحافظين الجدد، الذين سعوا تحت

شعار ما بعد الحداثة أن يتخلصو من مشروع الحداثة الذي لم يكتمل، مشروع التنوير. ويعتقد أن الحداثة إذا كانت قد أخفقت بالفعل، فإن هذا يرجع إلى سماحها لكلية الحياة أن تنقسم إلى تخصصات مستقلة متروكة لتخصصات الخبراء المحدودة. ويعتبر هابرماس أن علاج هذا التفتت للثقافة وانقسامها وانفصالها عن الحياة لا يأتي إلا من تغيير وضع الخبرة الجمالية بحيث لا تعود تجد للتعبير عنها في أحكام الذوق بل حين تستخدم لاستكشاف موقف تاريخي، أي حين توضع في ارتباط مع المشكلات "الوجود"، لأن هذه الخبرة تصبح حينئذ جزءا من لعبة لغة لم تعد لغة النقد الجمالي بل انها تشارك في العمليات المعرفية والتوقعات المعيارية.. إن ما يطالب به هابرماس الفنون والخبرات التي تقدمها هو أن تردم الهوة بين الخطابات المعرفية والأخلاقية والسياسية لفتح الطريقة لوحدة الخبرة^(١٢٥).

ويميز ليوتار بين نوعين من الوحدة يمكن أن تشدهما الحداثة؛ الأولى وحدة اجتماعية - ثقافية تجد في إطارها جميع عناصر الفكر، الحياة اليومية مواضعها في كل عضو، والثانية يجب رسمها بين ألعاب اللغة المتنافرة؛ ألعاب المعرفة والأخلاق والسياسة. ويتساءل هل باستطاعة ذلك عمل مركب حقيقى منها جميعا؟ الأولى مستلهمة من هيجل، والثانية أقرب إلى روح كتاب كانط "تقد ملكات الحكم". ويرى أنها مثل النقد يجب أن تخضع لإعادة الفحص الدقيقة التي تفرضها ما بعد الحداثة على فكر التنوير، على فكرة هدف موحد للتاريخ والذات^(١٢٦).

وبناقش الواقعية ويرى أن الحداثة في أى عصر لا يمكن أن توجد دون نسف لليقين، اكتشاف (افتقار الواقع للواقع)، بجانب اختراع ضروب جديدة من الواقع. ويرى في جماليات السامى الكانطى ما يمنح الفن الحديث قوته الدافعة ويجد فيه منطق حركات الطبيعة بديهياته^(١٢٧) وعند ليوتار أنه إذا كان هابرماس - وهو فى ذلك مثل ماركبوز - يهجم مزع الواقعية هذه على أنها أحد جوانب نراع التسامى؛ الذى يميز الطبيعة (العنية) فذلك لأنه يخلط بين السامى الكانطى وبين التسامى الفرويدى، ولأن الجماليات ظلت بالنسبة له جماليات الجميل^(١٢٨).

أن الجماليات (الاستطيقا) الحدائيه. هي استطيقا السامى ، هي جماليات الحنين، وهي نتيج إبراز مالا يقبل التقديم. إن الفنان أو الكاتب ما بعد الحدائى فى وضع الفيلسوف: فالنص الذى كتبه أو العمل الذى ينتجه لا تحكمه من حيث المبدأ قواعد محددة من قبل؟ ولا يمكن للحكم عليها طبقا لحكم قاطع عن طريق تطبيق مقولات مألوفة على النص أو العمل. فهذه للقواعد والمقولات هي ما يبحث عنه العمل الفنى ذاته. الفنان والكاتب أن يعملان دون قواعد لكى يصوغا قواعد ماتم عمله فعلا.

ويحدد ليوتار مهمة ما بعد الحدائى تحديدا كانطيا فى أنها ليست تقديم واقع، بل اختراع تلميحات إلى ما يقبل الإدراك ولا يمكن تقديمه. وهو لا يتوقع أن تؤثر هذه المهمة على المصالحة الأخيرة بين العاى اللغة التى عرف كانط أنها تحت اسم الملكات، تفصل فيها بينها هوة. وأن يكون الوهم المتعالى هو الذى يأمل فى الجمع الكلى بينها فى وحدة حقيقية^(١٢٩).

وليوتار - كما ترى مارجرىت روز - يبدو وكأنه يتفق مع هابرماس فى أدانة عمارة ما بعد الحدائى ، لكنه يهاجمه فى "الوضع ما بعد الحدائى" وعلى العكس من الوحدة التى يبحث عنها هابرماس يرى ليوتارد أن ما بعد الحدائى، تنسم بمفهوم كانطى عن التسامى^(١٣٠). أن هابرماس يتوقف أمام تمييز كانط بين مجالات: المعرفة والأخلاق والجمال كما أشرنا، ويرى أن ذلك يضر بالتقافة الإنسانية ويفقدها وحدتها. والحل هو إيجاد تفاعل حى بين هذه الجوانب وتوحيدها. وأن الفن من وجهة نظره يلعب دورا هاما فى عملية التوحيد هذه اعتمادا على مفهوم الحميل، لأن الجميل وحده الذى يتمتع بالقدرة على توحيد ملكتى الفكر (الإدراك والفهم). بينما يرى ليوتار أن الاستطيقا تعبير عن الجليل حيث يرفض فكرة الجميل؛ التى تعتمد على التناقض أو التوافق بين المدرك والمفهوم.... ويؤكد ليوتار فى كتابه "روس فى تحليل الجليل" على فكرة أن الشعور بالسعادة المختلطة بالألم يرجع إلى عدم القدرة على التوحيد بين هاتين الملكتين. فهو يحرص على التباين والاختلاف بين هذه الملكات وموضوعاتها^(١٣١).

يعمل التسمي (الجليل) الكانطي على التفكير بالاختلاف بين متطلبات الحقيقة التي يعوزها كل المقاييس العامة للعدالة الفادرة على حل نزاعات الأطراف. أنه وفقا لقراءة ليوتار - ينزع إلى الموازنة بين هذه النزاعات لمصالح نظام العبارة اللامعرفي. أو لمصالح الفريق؛ الذي تستند مزاعمه على قاعدة من الأمر الأخلاقي المعزول تماما عن قضايا المشروعية للصاغة. والحق أن التسمي لن يكون غير ذلك بتأكيد ليوتار على هذا الجانب من تفكير كانط. بعبارة آخر يأخذ التسمي - فيما يقول متابعا كانط - إلى ذلك المفصل من الفكر حيث يترتب على الحكم أن يدرك حاجته للمصادر (المعايير الغاية) للتعامل مع قضايا تتجاوز كل حدود التشريع العفاني المستند إلى قواعد. وفي مقارنته للتسمي يوغل كانط بعيدا باتجاه الاختلافية^(١٣٢).

ينقد كريستوفر نوريس قراءة ليوتار لكانط ، وبأخذ عليه إسراره في تفسير الجليل يقول: "إن النقطة التي يبتعد فيها ليوتار عن كانط هي تجيده للتسمي ورفعته إلى منزلة سلطة ما ورائية لدرجة تصبح معها أسا جوهريا للحكم في بعده السياسي والأخلاقي. إذ عبر التسمي كما نتذكر يوغل كانط بعيدا باتجاه اللاتجانس، أي إلى مناطق يصعب فيها على لعبة لغوية بمعناها (خاصة المتطقة بالحكم المعرفي) أرساء القاعدة، حيث يترتب على التفكير أن يتوجه لداته "وبلا مصادر" تخص معايير يمكن تطبيقها بشكل صحيح من قضية لأخرى^(١٣٣).

إن قراءة ليوتار فيما يرى تعتم وبشكل جذري على هذا الجانب الوضعي أو الحياتي للأخلاق الكانطية عبر استغلالها لمبدأ التسمي وتصويرها كنودج للوسيط بين حقلين (المعرفة والأفكار الباطنية) إلى درجة تصبح معها مصالح كل منهما على طرفي نقيض، وبالتالي ينظر إلى الأوامر الأخلاقية وكأنها تصدر عن صوت ضمير غير منحرف إطلاقا بالهموم العملية للعالم الحقيقي. إن ليوتار باختصار يجعل كانط أقرب إلى كيركيغارد في كتابه "خوف ورعدة" منه إلى دوره كممثل للاستقلالية التوبرية في قضايا الصمير الأخلاقي والسياسي والديني^(١٣٤).

ويرجع نوريس أخطاء ليوتار لوقوعه تحت ما أطلق عليه: النزعة البرجماتية

الجديدة ما بعد الحداثية لأسباب عديدة هي: أولاً هناك نزوع لأختزال كل قضايا الحقيقة إلى مستوى من المماحكات البلاغية والاستراتيجية المبردية المختلفة أو "الخطابات" الفوكوية، التي تمتلك مشروعية وجود بفضل الاختلافات أو الخصومات القائمة فيما بينها لدرجة أنه لا يستطيع أى منها أن يؤكد نفسه على حساب الآخر.

السمة الثانية لهذه النزعة هي الاتكاء - كما لدى ليونار - على فكرة فتجنشتين حول ألعاب اللغة وأشكال الحياة الثقافية مدفوعة إلى نقطة قصوى يتخلى حيالها كل خطاب من هذه الخطابات عن معايير الجوهرية، بحيث ينظر إلى أولئك المتخصصين وكأهم يمارسون لعبة مختلفة. وأخيراً ثمة تلك العودة إلى التسامى الكانطى أو إلى نوع منحرف من القراءة الضالة لتأملات كانط فى هذا الموضوع - كوسيلة للتقليل من قيمة الإدعاءات المعرفية للحقيقة والإعلاء من شأن فكرة ما لا يمكن تقديمه إلى مركز السيادة فى الحقل الأخلاقى. تساعد هذه العوامل مجتمعة على تشخيص هذه النزعة المهيمنة المضادة للواقع التى ميزت النشاط الفكرى الراهن فى مجال النظرية الأدبية والعلوم الإنسانية قاطبة^(١٣٥).

إن هناك خطر جدى يشير إلى أن هذه القراءة ما بعد الحداثية للتسامى الكانطى قد تنجرف نفسها باتجاه ألعاب لغوية متناهرة بشكل جذرى إلى درجة تصبح معها قضايا الحقيقة (الحقيقة التاريخية) غير مناسبة لغايات الحكم الأخلاقى - السياسى. يقول نوريس: "مهما تكن العلاقات معقدة لدى كانط فإن الفهم والعقل العملى لا يمكن فصلهما. ليس على الأقل إلى درجة أعتبرهما (كما يفعل ليونار) ينتميان إلى ألعاب لغوية اختلافية بشكل كلى بحيث يعقان خارج كل أمل بتوظيف واقعى يستند إلى أراضيات معرفية وتاريخية وسياسية - أخلاقية مشتركة. أن المشكلة مع الكثير من التظلمات الراهنة سواء قدمت بروح ما بعد حداثية أو ما بعد بنويوية أو برجماتية جديدة هي أنها تختزل كل الأنظمة الناطقة بأسم الحقيقة إلى مجرد لعبة تماسر "خطابات" متنافسة خالية من أية ضمان أو مشروعية خارج ما تزودها إياه قواعد اللعبة الشفوية الراهنة^(١٣٦) إن ما تقدمه هذه القراءة ما بعد الحداثية للتسامى الكانطى هي فيما

يرى نوريس - نظرة من الشك المعرفي المتطرف إضافة إلى سيادة معزولة كلياً عن اسئلة المسئولية أو المشروعات المنتمية للعالم الحقيقي^(١٣٧).

ثامناً: دريدا والنقد المعرفي والالتزام الأخلاقي :

و الفيلسوف الرابع من فلاسفة ما بعد الحداثة، الذى نتناول موقفه من كانط هو جاك دريدا J. Derride (١٩٣٠) صاحب الفلسفة التفكيكية، والذى تتميز فلسفته بأنها تمثل منحى خاص داخل ما بعد الحداثة، تطلق عليه مارجريت روزا مصطلح "ما بعد الحداثة التفكيكية Deconstructionsit post - modernism" وهى تطلق هذه التسمية اعتماداً على ما كتبه ١٩٧٨ فى دراسته "الحقيقة فى التصوير" The Truth in Painting حيث ترى أن دريدا فى هذا العمل يرهص بتوجيه ليونار لما بعد الحداثة نحو تفكيك "ما ورائية النص" فى الحداثى، وذلك فى كتابه الوضع ما بعد الحداثى. وأن كان دريدا نفسه يحترز من استخدام مصطلح ما بعد الحداثة. وتحديداً لذلك يمكن القول ، أن المصطلح يشير عموماً إلى نظريات ما بعد الحداثة. التى تستخدم مفاهيم من النظرية التفكيكية أو مفاهيم متعلقة بها والمفاهيم التفكيكية فى ما بعد الحداثة سارية فى أعمال نفاذ فرنسيين بدنا من دريدا مروراً بالكثيرين حتى بورليار وليوتار^(١٣٨) وتعتمد روزا فى هذا التحليل على كرسنوفر نوريس فى دراسته المنعطف التفكيكى.

تناول جاك دريدا فلسفة كانط فى عملين أساسيين بالإضافة إلى إشارات عديدة له فى بعض أعماله، وهما: الحقيقة والرسم ١٩٧٨ La Vérité enpeiture وإيمان ومعرفة. منبعاً الدين والأخلاق فى حدود العقل وحده Foy et Savoir. Les deux Sources De La "religion" aux limites de la simple raison. حيث يمارس دريدا فى العمل الأول استراتيجية التفكيك على كتاب كانط "تد ملكة الحكم". وهو يتوقف عن لوحة المقولات التى ينقلها كانط من "نقد العقل الخالص" ليفهمها بعف ماكر فى لوحه الجميل. والأمل التى يوردها كانط تدل عن دريدا على بسوع من النواظير الخطير فى العقل الحديث بين العقل والفن والدين المسيحى كما تحكى مفاهيم الكتاب الأساسية، أى الجمال الحر والجمال المقيد من تناقضات فى مفهوم الجمال ذاته.

كذلك الامر بالنسبة للإنسان الذى يقع بين منزلتين، منزلة الجمال المقيد (التابع) من جهة ومنزلة الكائن الوحيد القادر على حمل نموذج الجمال ذاته كما تحبرنا أم اليرين بن شيحة فى دراستها "دريدا قارئاً كانط" تقول: "لا شيء فى عنوان كتاب دريدا ينبىء بإمكانية الاشتغال على كانط ولا على نقد ملكة الحكم لكانط... وتضيق لا يستغرق الحديث عن نقد ملكة الحكم الاستطيقى لكانط ما يقرب من نصف الكتاب؛ فى حين يشتغل الباقي على موضوعات عالقة بالرسم" (١٢٩).

ويتناول فى العمل الثانى، والذى ألقى فى كاهرى فى إيطاليا فى ندوة عن الدين اليوم نظمها جيانى فاتيمو وجاهك دريدا كتاب كانط "الدين فى حدود العقل" وحده بالتفكيك. يرى دريدا أن هناك تحالفاً بين العقل الحديث والدين ويرجع ذلك إلى أن كانط فى كتابه "الدين فى حدود العقل وحده". ويحدد لنا ما بعده أساس الكتاب وهو أن الدين المسيحى هو الدين الأخلاقى الوحيد. وإذا كان تاريخ الدين هو تاريخ الشر الجذرى فإن كانط يسعى من أجل تحديد أصل عقلى للشر الجذرى ضد الأصل الأسطورى - التاريخى له. فالشر لا ينبع من التاريخ بل من العقل. يرى دريدا أنه إذا كانت الأخلاق والمسيحية لا ينفصلان ماذا عن الديانات الأخرى. إن كانط يبدو وكأنه يعمل لحساب الدين المسيحى وهنا يسقط فى الدوجماتية التى تناصيها فلسفته النقدية العداء أو بخرج عن حدود العقل. يبدو كاند فى تفكيكية دريدا، كما جاء فى خاتمة "كانط والحداثة الدينية" وكأنه لا يفعل إلا صياغة مسيحية الأصلية فيه فى لغة الفلسفى. وتحرى صاحبة الدراسة التى هى بالطبع ضد قراءة دريدا التفكيكية لفلسفة الدين عن كانط أننا فى حاجة إلى قراءة إيجابية تبين أن كانط مؤسساً للحداثة الدينية" (١٣٠).

إلا أن التفكيكية تثير اعتراضات البعض، فهى عندهم أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة أو على الأقل تلغى المسافة بينها اعتماداً على اهتمامها بالنص والكتابة، ومقابل هذه الانتقادات يؤكد دريدا حرصه على خصوصية الخطاب الفلسفى. كما يتضح فى حوار له مع هنرى رونس يقول: "أنتى أحاول الوقوف عند الخطاب الفلسفى.. ذلك أسى لا أومن مطلقاً بما شاعت تسميته راءنا بموت الفلسفة أنطلاقاً من هذا الحد أصبحت

الفلسفة ممكنة وأصبح ممكنا من ثم تحديدها كـ مجال معرفي يشتغل داخل ضرورات وعوائق سياسية وتقلبات مفاهيمية يستحيل محاربة الفلسفة من خارجها^(١٤١).

يفترب دريدا من الانطولوجيا والابستمولوجيا من خلال مسألة اصافية هي الكتابة كششاط وأهتمام فلسفي ، وهو يقرر "أنه لا يوجد شيء خارج للنص" وهكذا فيما يقول وانت وكليموفسكي يلتفت لنتباهنا إلى غياب حدود التمثل وينتج عن ذلك مسألة مشتقة من كانط وهي كيف يحدث أن نتعرف على غياب للحدود^(١٤٢) وهما يوصحان ان تحليل دريدا لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم" في دراسته "الحقيقة في فن التصوير" يركز على فكرة الملحق والتكملة". بقولا: "عند دريدا أن عدم الاتساق في كتابه "نقد ملكة الحكم" يتطور كنتيجة للخيال الجامع عند كانط في أن الحصول على الحقيقة هو أن تتحقق غاية الكتابة، غير أن هدف دريدا ليس تخطئة كانط أو حججه، بل بالأحرى، الظاهر الختمى لهذه التناقضات، يحبر نص دريدا نفسه، ومن ثم تصحح المسألة تأكيد إمكانية الخطأ للذات، ولمن يتعرض لغايات الكتابة^(١٤٣).

وهناك من يدافع عن تفكيكية دريدا ويستنكر الفهم الخاطي له، كما نجد لدى صاحب "نظرية لا نقدية"، الذي يتوقف عند اتهام يتكرر - غالبا من سيرل وهابرماس - مؤاده إن التفكيكية هي مجرد "حقيقة بلاغية من الخداع" وتكنيك لألفاء حدود الجنس الأدبية بين الفلسفة من جهة والشعر والأدب أو النقد الأدبي من جهة أخرى. وهو يستشهد - على العكس من ذلك - بقول دريدا: "في كتاباتي لم تتنمر أو تتحدى أبدا قيمة الحقيقة (وكل القيم المرتبطة بها) ولكن فقط أعيد توظيفها ضمن سياقات أكبر قوة وأرحب واغنى"^(١٤٤).

وهذه السياقات تمتد - وهذا ما يهمنا - بالنسبة لدريدا كما هي بالنسبة لكانط من القضايا التفكيكية في حقل البحث الابستمولوجي إلى مسائل ذات محتوى أخلاقي سياسي. فالتفكيكية ملتزمة بالرغم من كل شيء، أخلاقية، وهي ملتزمة بتلك القيم الموحدة في النقد التنويري^(١٤٥) ونفس الدفاع نجده في كتاب نوريس "دريدا" الذي حصص أحد فصوله عن دريدا و كانط . و يرى نوريس انه من الخطأ النظر إلى

التفكيكية وكأنها تؤسس بشكل مطلق لقطيعة مع خطاب النقد التتويري. يقول: "عمل دريدا على جعل خطاب التتوير أكثر رديكالية مستجوبا لمثله اللا مفكر بها ، يقصد تناقضاته ، في الوقت الذي ظل يحترم فيه أسسه النقدية الباحثة عن الحقيقة"^(١٦).

يعول دريدا في حوار له مع جوليا كريستيفا: "من المستحيل اختزال أثر المغامرة الممثل في بنية التقابل البسيط الداخل والخارج، وكذا اختزال أثر اللغة الذي يدعها إلى أن تتمثل نفسها كإعادة تمثيل تعبيرية وضاعطة أو كترجمة في الخارج لما يتكون. إن تمثّل اللغة كـ "تعبير" ليس فكرة مسبقة وعارضة. إنها خدعة بنيانية وهو ما يصطلح عليه كانط بالوهم المتعالى الذى يتغير بحسب اللغات والعصور والثقافات. داخل هذا الوهم تشكل الميتافيزيقا الغربية بنون شك تنظيما نفسيا قويا"^(١٧).

ويربط كريستوفر نوريس بين كانط ودريدا ، فكلاهما تعرض للهجوم ، أن عمل دريدا المعترف به على الرغم من الحرب المفتوحة ، علامة على هذا العنف الذى يثيره أى تحد لبروتوكولات النقاش العقلى. وهنا نذكر هجوم كانط على معلمى أسرار الدين وهؤلاء الذين تبنوا "نغمة رؤيوية" ليعطلوا برلمان العقل^(١٨) وجريمتهم الأسوء من وجهة نظر كانط ، هى التشويش الحادث بالتالى بين حقائق قابلة للسؤال المتعقل وحقائق قانون أخلاقى . إن معلمى الأسرار الدينية يأتزمون فى حق العقل والأخلاق والدين على السواء عندما يتسببون فى أنهيار مصطلحات هذا التمييز الحاسم كما يصيغه دريدا ملخصا كانط، إنهم لا يميزون بين العقل التأملى المحض والعقل العملى المحض ويعتقدون أنهم يعرفون ما يكون قابلا للتفكير فيه كلية، ويصلون عبر الوجدان وحده إلى قوانين شاملة تخص العقل العملى^(١٩).

ويرى نوريس فى الفصل الذى عن عند دريدا وكانط أن فيلسوف التفكيكية مثل كانط لا ينكر وجود عالما فى الخارج، وأن اللغة يمكنها للتعامل مع هذا العالم. لكن ما ينكره هو فكرة الواقعية المتعالية عند كانط التى تفرض تصورا متشينا للاحالة Reference وبهذا فإنه يخلق تلك الأبعاد للتبادل المنتج بين العالم والنص. ويستشهد نوريس بفقرة من كتاب دريدا "التشتت" "Disseminatin" (ص ٤٣) توضح الفكرة

هذه النقطة يقول دريدا: "فى كل مرة يحاول فيها المرء أن يربط الكتابة بمصدر توكيد خارجى أو أن يحاول القيام بقطيعة مع المثالية بصورة متعجلة فإنه قد يصطر إلى تحايل بعض الاكتشافات النظرية الحديثة... وفى كل مرة يحدث فيها ذلك فإن المرء سوف يعود بكل تأكيد إلى المثالية بشكل ما... لا يمكنه إلا أن يرتبط بها خاصة عن طريق التجريبية أو للصورية. ومثل كانط فإن دريدا يرى كيف تختلط هذه المواقف إلى حد يستحيل معه التمييز بين الميثاقية التجريبية ونقيضها المثالى. ويصر مثل كانط أن مثل تلك التداخلات يمكن تحاشيها عن طريق اهتمام شديد بالمشكلات التى تحيط بعملية الوصول إلى الحقيقة عن طريق تمثّلنا لها^(١٠٠).

ويدافع نوريس عن دريدا، الذى كان منغمساً إلى حد كبير فى كل أشكاليات ما بعد الكانطية التى تتعلق بالعقل والتمثّل. ويرى أن القول برفض دريدا كل أنواع النقد الإستمولوجى وتعامله مع الفلسفة على أنها مجرد نوع من أنواع الكتابة، وعدم اهتمامه بشكل محدد بـمشكلات المعرفة والحقيقة، ليس مسألة بسيطة كما أوحى بذلك ريتشارد رورتى Rorty ، فنحن لا يمكننا أن ننكر أنه يفكر فى هذه القضايا على أنها قد طرحت على النحو الذى تتخلص فيه من المشكلات الجادة فى التأسيس النصى أو المدون للبراهين الفلسفية. وأنه إذا كان قد أكد على أن الفلسفة هى "نوع من أنواع الكتابة" لكى يجعل هذه المقولة هى الأكثر قوة وفاعلية، فإن هذا لا يعنى أنه قد ظهر فى أفق" ما بعد - فلسفى" وذو نزعة نصية خالصة.

يريد رورتى - فيما يقول نوريس - أن يثبتي دريدا على عدم إكترائه بالمشكلات الكانطية مثل مشكلة اكتشاف أسس أولية لأعتقادنا فى واقعية الظواهر الخارجية. ولهذا فهو لا يجد صعوبة فى التعامل مع آراء دريدا النصية حيث ينظر إليها بوصفها - بلغة فتنجستين وسائل علاجية. وأنه ليس هناك مشكلة للاحالة اللغوية طالما أننا نقبل هذه الأشياء على أنها تودى معنى ما، وفقاً لكل الأغراض العلمية وطبقاً للأعراف الجارية. لذا يرى أن الاستمولوجيا أو مطلب الأسس المعرفية مسألة لا نحتاج للاشغال بها. أن هذا، وهو ما يرفضه نوريس من رورتى يعنى أن نتجاهل

حفية أن دريدا قد كرس الجانب الأكبر من كتاباته بصبر نافذ وعمل دؤوب ودقيق لتلك المشكلات التي شغلت الفلاسفة بدءاً من كانط ومروراً بهوسرل وفريجيه^(١٥١).

يشير نوريس إلى رورتي وليوتار وأنهما ذو نزعة براجماتية حالصة، يرفضان العقل ويذهبان إلى أن المعرفة يمكن تحديدها فقط وفقاً لنتائجها العملية أو المحققة. إلا أن هذا الرقص يبلغ مداه بالنسبة إلى رورتي. ويرى أن هناك شيئاً مشوباً بالخطأ، خطأ ثقافى وخطأ سياسى فى وضع البراجماتية. فهى تتكرر المدى الذى شكل من خلاله العقل بأساليبه العملية أو التكنوقراطية كل جانب من جوانب الخبرة الغربية. كما فشلت فى رؤية أن هذه الخبرة يمكن اكتسابها فحسب عن طريق النقد الذى يسيطر على كل قيم العقل المستنير حتى عندما كانت تسعى إلى تشخيص النتائج والآثار القمعية والتحريفية. وينظر دريدا إلى هذه النتائج على أنها متعينة بدقة فى خطاب المعرفة والسلطة الشرعية، ولذى يقرأ تاريخه فى نصوص الفلسفة التقليدية الممتدة من أفلاطون وحتى هوسرل وما بعده^(١٥٢). ورفض هذا التقليد الفلسفى يعنى ببساطة أن ننخل بصورة فعلية عن أى أمل فى النقد العقلانى المستنير والتفكير فى شغل مجال جديد لثقافة ما بعد الحداثة. ويواجه دريدا هذه التساؤلات على نحو مباشر أكثر فى مقالة "مبدأ العقل: الجامعة فى عيون طلابها" وفكرته الرئيسية تدور على العلاقة الحميمة بين العقل والفكرة المحددة للجامعة الحديثة، هذه الفكرة ترجع إلى كانط وجهده فى تعريف وتحديد مكان الفلسفة فى علاقتها بالأنظمة الثقافية الأخرى^(١٥٣).

يلتزم دريدا كما يظهر فى كثير من تأكيدات بالنقد الكانطى التنويرى وقد قدم فى مقالته "الكوجيتو وتاريخ الجنون" نقداً لكتاب فوكو "الجنون والحضارة" وفيه يرى أن ما قدمه فوكو ينطوى على تناقضات تساوى بالفعل شكلاً من سوء النية الفكرى. وفى نهاية مقالته يشدد على ضرورة الوفاء بالعهد مع تقاليد النقد التنويرى الكانطى^(١٥٤).

يرى دريدا أن عمله الذى يطلق عليه "النقد النووى" مثله مثل النقد الكانطى هو فى حدود التجربة. والحقيقة أن مقالة دريدا عن "النقد النووى" يمكن أن نقرأ قسراً، فراءة تفصل بين الطروحات المشروعة أو الأساسية وتلك المقاطع ذات البلاغة النصية

المجردة، وهناك قراءة أخرى - يقدمها نوريس - تعمق صلتها بقيم النقد الكانطى. أن دريدا يستمر فى طرح الأسئلة الثلاثة المركزية فى فلسفة كانط. ماذا يمكن أن نعرف؟ ماذا يجب أن نفعل؟ بماذا يمكننا عقليا أن نتفاعل؟ ولكنه يفعل ذلك من منطلق استبطان تاريخي وسياسي اجتماعي مشذب لا يسمح لتلك الأسئلة بأن يجاب عنها بطريقة تماثل مقياس كانط للتفاوت المبدئي^(١٥٤).

يسعى دريدا إلى إرساء علم فرعى جديد للغة المستخدمة، وتوصيفه للعلم والكتابة، هذا العلم هو الجرماتولوجى Grammarology^(١٥٥) وهو علم فيما يقول براندست ، كانطى فى صورة نموذجية: العلم هو "همة" يتم خلالها إنتاج أشياء نموذجية، فى حين أن الكتابة هى حالة إمكانية وجود الأشياء المثالية، حالة قوانين الثقافة وإنتاج الخطأ ويعتمد دريدا اعتمادا كبيرا على مقالة هوسرل "نشأة علم الهندسة" وهى كما أوضحت جيليان روز قطعة كلاسيكية من الكانطية الجديدة بأسلوب مدرسة ماربورج^(١٥٦). ومن هذا المنطلق يواصل براندست التأكيد على كانطية دريدا الجديدة ويفصل ذلك على النحو التالى:

أوضحت جيليان روز أن كتاب دى سوسير: "دروس فى علم اللغة العام" ينطلق من اتجاهات كانطية وأن التمييز الذى طرحه سوسير بين "المفهوم" و"الصورة الصوتية" يتفق مع تمير كانط بين المفهوم والحدس. ويضيف براندست أن دريدا فى نقده لدى سوسير ينبع فى جوانب كثيرة اتجاهات للكانطيين الجدد فى نقدهم لكانط. ويقول فنست ديكومب - وهو من الكتاب القلائل الذين أدركوا تأثير الكانطية الجديدة على دريدا - إن الوحدة بين الوجود والمعنى هو أمر "لانهائى" لدى دريدا، أى انه مؤجل بلا نهاية مثل "المهام اللانهائية"، لدى الكانطيين الجدد فى حين لا يتم أبدا التعريف النهائى للموضوع الكانطى الجديد لكن يجرى ألتاحه بصورة مستمرة، فإن مفهوم الحضور الديرى ينطوى على فعل تأجيل لا نهاية له.

ويمكن القول أن دريدا عندما أطلق عبارته الشهيرة "ليس هناك شئ حاسم خارج النص" فقد قام بإعادة صياغة كانطية جديدة للغويات البنيوية شديدة الشبه بالفلسفة

الماربورجية (نسبة إلى مدرسة ماربورج؟) فبينما وضع برونشفيك "وسيلة للتقييم" على أساس ماربورجي تكون فيه المعرفة عالما بالنسبة لنا فإن صحيحة دريدا عن عدم وجود شيء خارج النص لا تتحدث عن عدم وجود شيء انطولوجي خارج النص لكنها ترغم أن اللغة تشكل لنا العالم بطريقة لا يوجد شيء مقنع غيرها^(١٥٨).

تعقيب عام:

حاولنا في هذه الدراسة تناول مواقف بعض فلاسفة ما بعد الحداثة من فلسفة كانط النقدية. بالطبع لم تشمل الدراسة كل من ينضون داخل هذا التيار المتشعب المتسع، الذي اتخذ تسميات متعددة، رغم أن هذه المواقف قد تكون أحيانا متضاربة متناقضة. لكننا اردنا التأكيد على أثر ومكانة فلسفة كانط مقابل ما هو معروف وسائد عن تأثير نيتشه القوى ثم هيدجر وفرويد وأحيانا ماركس على تيار ما بعد الحداثة، الذي يمثل احد التيارين الرئيسيين في الفلسفة الحالية : تيار مدرسة فرانكفورت ومن دار في فلكهم ، وتيار ما بعد الحداثة المنبثق عن البنيوية والفلاسفة الجدد، الذين كان لهم حضورا قويا بعد أحداث مايو ١٩٦٨ في فرنسا والذي يعرف أحيانا بالتفكيكية وأحيانا بفلسفة الاختلاف مع الأخذ في الاعتبار الفروق والاختلافات بين هذه التسميات.

نقول أنه مقابل الرأي السائد وربما يكون الوحيد الذي يرجع كثير من سمات فلسفة هؤلاء إلى نيتشه، سمينا لبیان حضور فلسفة كانط النقدية عند عدد من القائلين بهذا الاتجاه؛ وهم: جيل دولوز؛ وميشيل فوكو، وجان فرانسوا ليونار وجاك دريدا. والحقيقة فيا يترأى لنا أن حضور الفلسفة النقدية ليس جزءا من فلسفة من تناولناهم بالدراسة فقط بل هي عنصرا أساسيا ومكونا رئيسا من عناصر ومكونات فلسفاتهم. بحيث يمكننا التأكيد إذا صح القول أنهم قاموا بالثورة الكوبرنيقية الثانية في الفلسفة، التي تتمثل في التحول من النقد إلى الاختلاف. لقد استبعد كانط في فلسفته كل السلطات سوى سلطة العقل والذات التي كانت الأساس ضد كل النزعات الدوجماتيقية. وجاء فلاسفة ما بعد الحداثة ليؤكدوا على العناصر الموجودة في الفلسفة النقدية، خاصة تمييز كانط بين قوى العقل المختلفة الإدراكية والأخلاقية والحمالية،

ليظهر اللاتجانس والاختلاف بينهما.

لقد خصص كل منهم دراسة أو أكثر حول فلسفة كانط بالإضافة إلى إشارتهم لها في العديد من كتبهم. فقد كان حضور فلسفة كانط واضحا في أعمال دولوز *Delluze* في تاريخ الفلسفة، فقد خصص له دراسة مستقل هي "فلسفة كانط النقدية" ليبين فيها تطور النقد عنه من العقل النظري الخالص إلى العقل العملي وصولا إلى نقد ملكة الحكم. بالإضافة إلى تناوله مع القطب المعقل له في "تيتشه والفلسفة" وأيضا عرض له في "الاختلاف والتكرار" وبعض كتبه الأخرى حتى أنه قرّن زميله وفيلسوفه ميسشيل فوكو - الذي خصص أحد دراساته حوله - مع كانط ، فقد قام فوكو في تحليله للمعرفة والسلطة بالدور الذي قام به صاحب للفلسفة النقدية. مما ينقلنا إلى صاحب "أركيولوجيا المعرفة" والكلمات والأشياء الذي قدم دراسة مكتفة موجزة ذات تأثير كبير هي "كانط والثورة" موضحا جوانب هامة في نصوص كانطية لم يلتفت إليها في تاريخ الفلسفة قدم فيها كانط لأول مرة تساؤلا حول العصر الذي نحيا فيه، حول أنبتنا، متوقفا أمام شعار كانط أن يكون التفكير مقابل كل السلطات التي تفرض الوصايا على العقل الإنساني.

وإذا كان جاك دريدا *Derrida* لم يخصص دراسة مستقلة حول كانط إلا أن إشارات المتعددة تضعه في عداد من تناولناهم بالدراسة - فما قدمه من نقد يقوم في العصر الحالي بنفس الدور الذي قام به النقد الكنتي - فإن جان فرانسوا ليونار *J. F Lyotard* خصص أكثر من دراسة أساسية لفلسفة كانط هي على التوالي: الحماسة أو "النقد الكانطي للتاريخ"، الاختلاف *The Differend* "دروس في تحليل الجليل"، بالإضافة للحضور القوي لفلسفة كانط في دراساته الأخرى مثل إجابة عن سؤال ما هي ما بعد الحداثة؟ الوضع ما بعد الحداثة، الفينومينولوجيا.

وإن السؤال الهام الذي شغلنا وسعينا لمناقشته وقد أشرنا إليه على امتداد صفحات الدراسة هو أي الجوانب في فلسفة كانط توقف أمنها فلاسفة ما بعد الحداثة؟ لا نسود أن نكرر ما سبق أن ذكرناه من أن النقد هو الأساس الذي شغلهم وأنطلقوا منه ودارت أبحاثهم حوله بحيث اكتشفوا فيه جذور الاختلاف بين مجالات قوى العقل المختلفة، وأن

كانط وهذا هو المهم -- لم يتوقف عند نقد المعرفة بل إن النقد يشمل مجالات متعددة أهمها المجال التاريخي السياسي، لقد وجد كل من دولوز وليونار دريدا في نقد ملكة الحكم فلسفة كانط النقدية. عالجا دولوز بشكل تاريخي تحليلي وقدم هذا النقد لليونار وسيلة لتطوير فلسفته وإتخاذها منحى لغوي جديد كما يظهر فى الاختلافى والنقد الكانطى للتاريخ واعتمد عليها ميشيل فوكو فى مجال السياسة والثورة.

ويمكن القول فى ختام هذه الدراسة الموجزة أنه مقابل الاهتمامات الأكاديمية التى بوقفت امام فلسفة كانط النظرية (الإبستمولوجيا) وفلسفته العملية (الأخلاق) والتطرق أحيانا إلى إسهاماته فى مجال فلسفة الجمال وفلسفة الدين فإن فلاسفة ما بعد الحداثة وجدوا فى النقد الكانطى سبيلا للأختلاف وجدوا فيه تساولا حول أنيتا الحالية. بحيث نستطيع أن نؤكد أنه مغاليل الفراءات المختلفة التى سبق وأن تناولت فلسفة كانط من تحليلية وماركسية وبنوية وجود قراءة متميزة ما بعد حداثة للفلسفة الكانطية. وأن هذه القراءة توضح جوانب هامة فى فلسفته لم تتطرق إليها غيرها من قراءات بالإضافة إلى أنها تؤكد أيضا أن دور ومكانة فلسفة كانط لا يقل عن دور ومكانة فلسفة نيتشه فى فلسفة ما بعد الحداثة.

الهوامش

- (١) هذا ما يشير إليه كريج براست فى دراسته الكاتبة الجديدة فى النظرية الثقافية - Neo Kantianism in Cultural theory عند باحثين مثل : دريدا وفوكو فى مجلة الفلسفة الراديكالية Redical Philodophy العدد ١٠٢ يوليو - أغسطس ٢٠٠٠ وهناك ترجمة عربية لها لأسعد حليم فى مجلة الثقافة العالمية ، الكويت أغسطس ٢٠٠١ العدد ١٠٧ ص ١٥٨ - ١٧٤ وهذا ما أتضح لنا، وأن كنت هناك إشارات قليلة عن تأثير أحد فلاسفة ما بعد الحداثة بكانط مثل الفصل الذى خصصه نوريس Christopher Norris عن دريدا وكانط فى كتابه عنه 171 - 142 p - Derrida, Fontana Press London 1987. ومقال أم الزين بنشيفة المسكنى: دريدا فارنا كانط ، أورق فلسفية، ٢٠٠٦ وأتظر لها أيضا: كانط راهنا أو الإنسان فى حدود مجرد العقل، المركز الثقافى العربى، بيروت ٢٠٠٦.
- (٢) وجهت الاتجاهات النسوية فى الفلسفة المعاصرة فتقاداتها للعنصرية الكاتبة، بوصفها المسول المباشر عن الصورة التى سالت الفلسفة الغربية الحديثة عن المرأة.

Harman, B. "Could it be worth Thinking, about Kant on sex and marriage?" Anind of One's Own: Feminist Essays on Reason and obkectivity: eds, L. Antony and C. Witt. Boulder: Westerview Press, 1993

في خالد قطب : نقد ذكورية العقل في فلسفة كانت، مجلة أوراق فلسفية، العدد الحادي عشر
القاهرة، عام ٢٠٠٤.

- (٣) على حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٢.
- (٤) الدكتور زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط ٣ عام ١٩٨٧ من ٤٢.
- (٥) المصدر السابق ص ٤٨ وهو يؤكد على ذلك في صفحات عديدة يقول: الميتافيزيقا عنده -
بالمصدر كات - تحليل للقضايا العلمية 'ص ٥٧، وأيضاً 'الفلسفة النقدية - أى التحليلية. ويضيف
أننا إذ نقول عن فلسفة كانت أنها 'نقدية' فلما نضى بذلك أنها تحليلية... وحين نصف فلسفته
بأنها 'ترنسنتالية' فلما نضى أنها تتناول القضية الكلية من القضايا التي يستخدمها الناس
في علومهم وحياتهم اليومية فتتوغل في باطنها لتستخرج ما يكمن فيها من مبادئ عقلية وأنظر
تقديم إير لكتاب كورنر عن كانت S. Konar, Kant, a pelican book, London 1955.
- (٦) أنظر نسي نلوك Kant Und Der Begund Der Ethik Berlem 1877 Reinen
Willens 1954 نقلاً عن عادل ضاهر: كانت والماركسية، مجلة الفكر العربي، بيروت العدد ٤٨
عام ١٩٨٧، ص ١٥٩.
- (٧) أنظر كتابه Kant Und Der Soyalismus 1955, Kant, Fichte, Hegek Und Der
Sozialismus 1920 نقلاً عن عادل ضاهر، المصدر السابق.
- (٨) د. عادل ظاهر، المصدر السابق ص ١٩٧.
- (٩) محمد الشيخ - ياسر الطحطاوي: مقاربات في الحدأة وما بعد الحدأة؛ حوارات منتقاة من الفكر
الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٦، ص ٢٨.
- (١٠) أنظر جان جروند J. Jronde، كانت، ص ٦٠ - ٧١ نقلاً عن على حرب نقد النص، المركز
الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣ ص ٢٢٤.
- (١١) عبدالرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي للمعاصر دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢،
ص ٨١ - ٩٠.
- (١٢) أنظر هابرماس منهم إلى قلب الزمن الحاضر، ترجمة بلعاس أحمد مجلة فكر ونقد، الرباط
العدد ١٧، ص ١٣١ وما بعدها وكريستوفر نوريوس: نظرية لا نقدية ترجمة د. عابد إسماعيل،
دار الكتوز الأدبية، بيروت ١٩٩٩ ص ٢٠٨، ٢٢٨.
- (١٣) المصدر السابق، ص ٢٤٠.
- (١٤) د. محسن الخوني: النقد منزلة كانت في مدرسة فرنكفورت دار الحوار، دمشق ٢٠٠٦
ص ١٦ وأيضاً أوراق فلسفية، العدد الحادي عشر، ص ٤٦ وما بعدها.
- (١٥) زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، الفصل الثاني. وأنظر أيضاً ترجمة الدكتور
عبد الغفار مكاوي لمقدمتنا نقد العقل النظري، مجلة أوراق فلسفية، العدد الحادي عشر، القاهرة.
- (١٦) نقد العقل الخالص للترجمة الإنجليزية Kemp Smith.
- (١٧) زكي نجيب المصدر السابق.
- (١٨) Hegel, Seince of logic, eng. Tran., Vol. I.. P. 33. نقلاً عن محمود رجب.
- (١٩) محمود رجب الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين دار المعارف للقاهرة.
- (٢٠) محمود رجب، المرجع السابق.

(٢١) المرجع نفسه.

(٢٢) جمال مرجح: نبشته وحدود النقد الكاتولي، مجلة الدراسات الفلسفية التونسية، عدد خاص عن

كلنت والحدثة ص ٣٥.

(٢٣) المصدر السابق.

(٢٤) الموضوع نفسه.

(٢٥) نفس المصدر.

(٢٦) راجع التعريفات المختلفة للفلسفة ما بعد الحدثة في كتاب مارجريرت روز: ما بعد الحدثة،

ترجمة أحمد الشلبي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٤، وكذلك العدد الخاص من قضايا

فكرية حول الفكر العربي بين العولمة الحدثة وما بعد الحدثة. العدد التاسع عشر والعشرون

أكتوبر ١٩٩٩. راجع كتاب بيتر بروكر الحدثة وما بعد الحدثة، ترجمة عبد الوهاب عسوب،

منشورات المجمع الثقافي أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة ١٩٩٥ وكذلك فريدريك جيمسون:

مختارة في ما بعد الحدثة ترجمة محمد الجندى إصدارات أكاديمية الفنون، القاهرة، ٢٠٠٠.

(٢٧) Carl Nicholen: Postmodernism Feminism And Education, The Need For

Solierity Eduiccation Thery, Summer 1989, Vol - N 3 P - 197

باسم الطائري مقاربات في الحدثة، وما بعد الحدثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٦، ص ١٦.

(٢٨) د. أحمد أبو زيد: نيوتن وما بعد الحدثة. في كتابه: الطريق إلى المعرفة، الكويت، ٢٠٠١، ص ١٥.

(٢٩) كتب ديفيد لابن كتابه ما بعد الحدثة Post - Modernity وصدر عن مطابع الجامعة

المفتوحة بالانجم ١٩٩٩ وترجم خميس بوغرزة فصل: ما بعد الحدثة: تاريخ فكره، مجلة

نزوى العدد ٢٦ إبريل ٢٠٠١ ص ٦٦.

(٣٠) يقول فيليب ماتغ: لقد كان منطلق هؤلاء الفلاسفة شعورهم بأن الفلسفة ظلت خلال الفترة

١٩٦٠ - ١٩٧٠ متخلفة عن ركب ما يجد في العلوم الأخرى، وأيضاً في حقلي اللسانيات والنقد

الإنسي. إلخ وكان الفلسفة قد وصلت إلى طريق مسدود.. إلى جانب هذه الفكرة هناك أفكار

أخرى أخذت في الظهور كالتمخلى عن أن للتاريخ معنى أو توجهاً أو مقصداً واحداً. ومن هنا جاء

السعي الحديث الذي يقترح الإصغاء إلى المتعدد في الواحد. كذلك إعادة النظر في الأصوات

المشاهدة المقصية، تلك التي تبدو غريبة وغير متناغمة ضمن الكل المتضاد من مع نفسه "ماتغ:

جيل دولوز أونسي المتعدد، ترجمة عبدالعزيز عرفة، مركز الإنماء العربي، دمشق ٢٠٠٢ ص ٨.

(٣١) فهي مثلاً حين تتأمل ما هو "حسي" تقول إنه المتعدد أو المتناثر وحين تتولى معالجته فكرياً

ترده إلى وحدة "المعنى" أو "المقصد" الذي يبقى دائماً ثابتاً من خلال تصويره له. وعندما

نفكر في التصور الاجتماعي فهي تصد دائماً إلى اختزاله في وحدة الدولة. هكذا تبقى دائماً على

الماتل (الحاضر) تزيده، وعلى الحاضر الشمولي توحده. وهي بذلك تجد نفسها قسيرة على

التفكير في المختلف والمغير فمنطلقها القلم دائماً على مبدأ الوحدة لا يمكن أن يستوعب الآخر

المختلف إلا برده إلى الماتل إلى الوحدة من خلال المفردات التي تستعملها مثل: "السوعي"

الكوجيتو. "الذات"، "الدولة" فهي حين حديثها عن "الشيء" تصوغه دائماً في شكل يكون منسجماً

بعضه مع بعض ليكون كلا منسجماً، المصدر السابق ص ٩.

(٣٢) المصدر السابق، ص ٩.

(٣٣) هابرماس "القول الفلسفي للحدثانية، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية دمشق، ١٩٨٨، وأنظر أيضاً القسم الأول من كتاب هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صفير، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٢٠٠٢، ص ١٣ - ٢٨. وأنظر أيضاً هاشم صالح : الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي المعاصر، مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة العدد ٨٩.

(٣٤) أنظر في ذلك دراسة: عبدالرازق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر دار الطليعة، بيروت لبنان ١٩٩٢، ص ١٢٧ وما بعدها.

(35) Modan Sarup: An Intraduction Guid to Post Staactualism and Post - modernism. ترجمة: خميس بوخرارة مجلة نزوى، العدد العشرين أكتوبر ١٩٩٩. ص ٣٧.

(٣٦) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٣٧) Gianni Vattimo: The End of Modernity Cambridge 1988 وقد ظهر هذا العمل بعد مائة عام من الطبعة الأصلية لكتاب نيتشه إرادة القوة - The Will to Power انظر مانون ساروب المصدر السابق.

(٣٨) ديفيد لاين: المصدر السابق، ص ٣٧.

(٣٩) أنظر كرسنوفر وايت واتنرزي كلوفسكي ، الصفحات ١٦٦ - ١٦٨ ، وعبدالرازق الداوي ص ٣٤ وعن مؤلفات هيدجر عن كقط أنظر د. عبدالغفار مكاوي خاصة دراسته في تقديم كتاب مارتين هيدجر، نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر، بالقاهرة ١٩٧٧، صفحات ٢٣١ / ٢٤١. وأنظر أيضاً دراسة فتحى المسكينى: كقط بعد هيدجر، مجلة أوراق فلسفية، العدد الحادى عشر، ص ٤٩٧ وما بعدها.

(٤٠) تتجه معظم الدراسات الكنتية غالباً سواء الدراسات القديمة لسبباً مثل دراسة س. كورنر S. Kornar كقط ١٩٥٥ أو جون كمب John Kemp لفلسفة كقط، ١٩٦٨ إلى نظرية المعرفة ونفس الأمر بالنسبة للدراسات الحديثة التي تنور حول: مثالية كقط الترنسندنتالية كما في كتاب هنرى اليسون: تفسير ودفاع بتناول طبيعة المثالية الترنسندنتالية، المعرفة البشرية وشروطها، المقولات، الظواهر، الأشياء في ذاتها، الذات، ويتناول كتاب جيبير كقط: ودعاوى المعرفة، نفس القضايا والموضوعات أنظر :

- S. Karner: Kant, Apelian book, London 1995.

- John Kemp : The Philosophy of kant, Axford Uni Paris. London 1968.

- Henery E. Allison : Kant ; Transcedetal Idealism, An - Interpretation and Defense, Yale uni. Press N. y. 1983.

- Paul Guyer : Kant and The Claims of Knowledag Comlridag Uni, Press. 1987.

وأنظر دراستنا عن كقط في الفكر العربى المعاصر، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس القاهرة ٢٠٠٣.

(٤١) أنظر دراسة مطاع صفدى: الفلسفة إبداع المفاهيم، مجلة الفكرى العربى المعاصر، وفى مقدمة ترجمة كتاب دولوز وجتارى: ما هى الفلسفة؟ ، للمركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٧ ص ٥ - ٢٥ ولأيضاً دراسة للصين سحبان ما الفلسفة؟ مجلة الحكمة، الرباط، العدد الأول.

(٤٢) جيل دولوز الفيلسوف المترحل (علامات ولحادثات) حوار أجرى مع بيلور وفهراسوا والذ، نشر

في مجلة ملجيزين لوتيرير العدد ٢٥٩ سبتمبر ١٩٨٨ ترجمة محمد ميلاد ، مجلة العرب والفكر العالمي العدد ١٣ - ١٤ ربيع ١٩٩١ (ص ٢٠٦ - ٢٠٧) عبدالعزيز إدريس: جيل دولوز الفيلسوف الهائم، الفكر العربي المعاصر، العدد ١١٠ - ١١١ صيف ١٩٩٩ ص ٩٧ - ٩٨.

(43) Christopher Norris, On the Ethics of Deconstruction, in his book, Derrida, Fontana Paper backd, 1987, p 223.

(٤٤) عبدالسلام بنعيد العالي: دولوز مؤرخا للفلسفة في كتبه الفكر في عصر التقنية، أفريقيا الشمال المغرب ٢٠٠١، ص ٨٥.

(٤٥) انظر إبراهيم صليوي: دولوز تأليف باديو ، مجلة أوراق فلسفية ، القاهرة ، العدد ٢-٣ ص ١٢٤-١٢٨.

(٤٦) راجع دراسة أحمد الطمى: دولوز واين سينا، مجلة مدرات فلسفية، المغرب، العدد الثاني، مايو ١٩٩٩ ص ٨١ - ٩٥ وموقفه المؤيد للثورة الفلسطينية الذي يختلف عن موقف فوكو المؤيد لإسرائيل. راجع: د. أنور مغيث: ميولات الرغبة، فلسفة دولوز السياسية، أوراق فلسفية، العدد ٣-٢ ص ١٣ وما بعدها.

(٤٧) فيليب ماتغ: ص ٣٧.

(٤٨) المصدر السابق، ص ٦٣.

(٤٩) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣، ص ٦٩.

(٥٠) المصدر السابق، ص ١١٣ - ١١٤.

(٥١) نفس المصدر، ١١٧.

(٥٢) نفس المصدر، ص ١٢٠ - ١٢١.

(53) Gilles Deleuze : la Philosophie critique de Kant, parrice des facultes Uni France, 1961.

ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٧.

(٥٤) انظر عبد القادر بشتي: كتاب فلسفة كاتم النقدية ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد ٢-٣

(٥٥) المصدر السابق، ص ١٥.

(٥٦) المصدر السابق، ص ٧٧.

(٥٧) انظر دراسة د. محمود سيد أحمد - التقنية عند كات، دل الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩١.

(٥٨) يلخص ويحلل د. عبد القادر بشتي كتاب دولوز: فلسفة كاتم النقدية واضحا الصل في سياق الدراسات الكتلانية متوقفا عند بعض أحكام دولوز مع تحليل نقدي للصل. مجلة أوراق فلسفية العدد ٢-٣ ص ٩٦ - ١٠٦.

(59) Ch.Norris, on the Ethics of Deconstruction. In Derrida, Fontana, 1987, p. 222.

(60) Ibid., P. 222.

(61) Ibid., P. 222.

(٦٢) جيل دولوز: المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٧ ص ٦٧، ٦٨.

(٦٣) راجع دراسة على حرب: النقد الكلاطي: بحث في شروط الإمكان يتتلى شروط إمكانه، في نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣، ص ٢٣١.

(٦٤) المصدر السابق، ص ٢٢٣.

(٦٥) المصدر السابق، ص ٢٨٠.

(٦٦) كتب فوكو في الفصل التاسع من كتاب الكلمات والأشياء: الإنسان وازدواجته تحت عنوان السبلات الانثروبولوجي بقول تتشكل الانثروبولوجيا (بجهازها المفهومي الخاص) النزعة الاساسية التي تحكمت بالفكر الفلسفي وولجته اعتبارا من كقط حتى اينما هذه. وهي نزعة لاساسية إذ تكون جزءا من تاريخنا، لكنها أخذت بالتفتك أمام أعيننا. ص ٢٨١ - ٢٨٢

(٦٧) كريج براندست. المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٦٨) مثل جيل دولوز: المعرفة والسلطة من أجل لقراءة فوكو ص ٦٧ - ٦٨، وعلى حرب: نقد النص، وكل من كرسوفر وقت Christopher Want وفنرجي كلينوفسكي A. Kaimowski في كتابهما عن كقط ترجمة أمام عبدالفتاح أمام، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ٢٠٠٢ صفحات ١٧٠ - ١٧٢.

(٦٩) كاظم جهاد: فيلسوف القاعة الثامنة، ملف ميشيل فوكو، مجلة الكرمل العدد ١٣، عام ١٩٨٤ ص ٣٢. ومحمد علي الكردي: وجوه وقضايا فلسفية، دار ومطابع المستقبل بالاسكندرية، ١٩٩٨ ص ٥٣-٥٥.

(٧٠) ميشيل فوكو: الإنسان وازدواجته الفصل التاسع من الكلمات والأشياء ص ٢٦٤ - ٢٦٧. وراجع اوبرد ديفوس، بول رابنوف، ميشل فوكو مسيرة فلسفية، مركز الإتمام القومي بيروت، ص ٣٣-٣٦، ص ١٩٣.

(٧١) ميشيل فوكو: كقط والثورة ترجمة يوسف صديق مجلة الكرمل ص ٧١ وهناك ترجمة ثانية لنفس النص بعنوان كقط والسؤال عن الحدثة: ترجمة مصطفى لعريضة، أسوال الثقافي، الرباط، العدد ٤ في ٢٥ أغسطس ١٩٨٤، ص ٩ - ١٠، وأعيد نشرها مع نص كقط في مجلة مقدمات، للمجلة المغربية للكتاب تحت عنوان: بين كقط ويونلير: الحدثة كموقف اعتمادا على أن فوكو في صياغته الثابتة للدراسة وضع موقف فلسفي استدلالي جديد لا يتشبع لمرحلة تاريخية معينة وذلك في الصياغة الجديدة المنشورة في الجزء الرابع من "القول وكتابات فوكو" ١٩٩٤ وهناك ترجمة ثالثة مع ملاحظات وتطبيقات لعميد طلس مجلة فكر ونقد العدد ٢٠، يناير ١٩٩٨، الرباط، ص ١٣٥ وما بعدها. ونظير أيضا دراسة باسكال باسكينو: فوكو والحدثة، المجلة الأدبية العدد ٢٠٧ مايو ١٩٨٤ ترجمة محمد برادة، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، الدار البيضاء، العدد ٣٦ في نصف يوليو ١٩٨٤.

(٧٢) كاظم جهاد: المصدر السابق، ص ١١.

(٧٣) فوكو: كقط والثورة، المصدر السابق، ص ٦٧.

(٧٤) فرانسوا إرالد، نهاية عالم، ترجمة محمد بوعليش، مجلة بيت الحكمة المغربية، العدد الأول عند خالص عن فوكو ص ١٢٥.

(٧٥) فوكو: كقط والثورة، للموضع السابق.

(٧٦) نرجم نص "ما للتوير" إلى العربية مرات عديدة أولها للدكتور مصطفى فهمي في كتاب صفحات خالدة من الأدب الألماني من البداية حتى العصر الحاضر، دار صابر - بيروت ١٩٧٠ وترجمها كذلك يوسف الصديق عن الفرنسية العدد ١٣ من مجلة الكرمل ١٩٨٤. وأيضا عبدالغفار مكلوي عن الألمانية مع شروح وتطبيقات في الكتاب التذكاري: الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومطما، مطابع الوطن، الكويت ١٩٨٧، وأعيد نشره ثانية في كتابه شعر

وفكر: دراسات في الأدب والفلسفة" الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥ ص ٢٨٧ - ٣٠٥. وترجمة رابعة للدكتور حسين حرب في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة الفكر العربي بمناسبة مرور مئة وخمسون عاماً على صدور نقد العقل الخالص "جواب كاتط على السؤال ما الأنوار؟" عن الفرنسية. ونقلها كذلك عن الألمانية إسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد، المغرب العدد الرابع ديسمبر ١٩٩٧.

(٧٧) ميشيل فوكو ص ٦٩ وتأكيد فوكو على الحسنة، يتردد فيما كتبه ليوتارد عن كاتط حين أطلق على كتابه عن النقد الكاتطي للتاريخ عنوان الحسنة L, Enthousiasme. La Critique Kantienne DEL Histire وقد تُرجم هذا العمل العربية نبيل سعد ونشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٢٠٠١.

(٧٨) نقلاً عن فوكو: كاتط والثورة، الكرمل العدد ١٣ عام ١٩٨٤ ص ٧٠.

(٧٩) المصدر السابق ص ٧٠ - ٧١.

(٨٠) كاتط: ماهو عصر التنوير؟ يوسف المصدق، مجلة الكرمل، العدد ١٣، ص ٦٠.

(٨١) المصدر السابق ص ٦١.

(٨٢) المصدر السابق ص ٦٣ - ٦٤.

(٨٣) كريستوفر وانت، فنزجي كليموفسكي: أقدم لك كاتط، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٨٤) كاتط جهاد: فيلسوف القائمة الثامنة ص ١٢.

(85) Chrestopher Norris: Derrida, p. 220.

(٨٦) عبدالرازق الدواي: المصدر السابق ص ١٤٤.

(٨٧) نقد نوريت "الأوليات التاريخية" وت شروط الإمكان" التي أسهب فوكو في الحديث عنها في مرحلة "الأركيولوجيا" بالصور العقلية والمقولات والمفاهيم في فلسفة كاتط وقيل أيضاً بأن الدور النقدي الذي قام به كتاب كاتط نقد العقل المجرد بالنسبة للعلوم الطبيعية. وإن كاتط إذا كان قد عمل من خلال فلسفته النقدية على إبقاء فكر عصره من الثبات الوثوقي، قبل الفضل يرجع أيضاً إلى فوكو في إبقاء الفكر من السبات الأثروبولوجي. عبد الرزاق الدواي ، المصدر السابق ص ١٧٦

(٨٨) الموضوع السابق.

(٨٩) المصدر السابق ص ١٧٧ - ١٧٨.

(90) Norris, Derrida P. 217 - 221.

(٩١) كريستوفر نوريس: نظرية لانتقية، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٩٢) كريج برانست: الكاتطية الجديدة في النظرية الثقافية ص ١٦٢.

(٩٣) هابرماس: سهم إلى قلب الزمن الحاضر، ترجمة بلهاس احمد، فكر ونقد، العدد ١٧ نوفمبر ١٩٩٧ الرباط، ص ١٣١ وما بعدها.

(٩٤) كريستوفر وانت وفنزجي كليموفسكي: المصدر السابق ١٧٢.

(٩٥) كريستوفر نوريس: نظرية لانتقية، ص ١٠٣ - ١١٠.

(96) Lyotard, la phenomenologic que sais - je? Presses Uni de frans, paris 1954.

والترجمة العربية للدكتور خليل الجر، منشورات ماذا أعرف بيروت د. ت.

(٩٧) المصدر السابق ص ١٦.

- (٩٨) المصدر السابق ص ١٧.
- (٩٩) ليوتارد د: الظاهريّة، ترجمة د. خليل الجبر ص ٢٦، سلسلة مقال أعرف المنشورات العربية، بيروت ص.
- (100) Lyotard: the postmodern Condition, A Report on Knowledge, 1984.
- والترجمة العربية أحمد حسان، دو شرقيات، القاهرة ٩٩٤ ص ٧٣.
- (١٠١) نفس الموضوع السابق.
- (١٠٢) المصدر السابق ص ٢٧.
- (١٠٣) المصدر نفسه ص ٥٥.
- (١٠٤) المصدر نفسه ص ٨٩ - ٩٠ هامش ١١٨.
- (105) Lyotard: I, Enthousiasme la Critique kantienne de I, Histoire.
- والترجمة العربية نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة ٢٠٠١ ص ١٣.
- (١٠٦) ليوتارد: النقد الكانطي للتاريخ، التنبيه.
- (١٠٧) المصدر السابق ص ٢٢ هـ ٣.
- (108) Bill Readings: Interducing Lyotard, Art and Politics, Routledge, London 1991, p. 105.
- (١٠٩) ليوتارد: المحاضرة أو النقد الكانطي للتاريخ ص ٢١.
- (١١٠) المصدر السابق ص ٢٣.
- (١١١) يحدد كلاف في العلوم التأسيسية لـ "نقد العقل الخالص" التصور المدرسي للفلسفة وطبقا لهذا التصور فإن هدف الفلسفة هو بناء نسق للمعارف، أي الوصول إلى الكمال المنطقي للمعرفة. وهو بفعل تصور عام Weltbegriff تصبح الفلسفة طبقا له هي علم العلاقة التي تربط كل معرفة بالغايات الأساسية للفكر الإنساني في التصور الأول الفيلسوف هو "إنسان العقل" وطبقا للتصور الثاني الفيلسوف هو "مشروع العقل الإنساني".
- (١١٢) المصدر السابق ص ٢٦.
- (113) Steven Best and Douglas Kellner: Postmodern theory: Critical Interrogations the Macmillan press Ltd, London 1991 p. 167.
- (١١٤) أنظر في ذلك د. نور مغيث: فلسفة بولوز السياسية أوراق فلسفية، العدد ٧، ٣، القاهرة ٢٠٠١.
- (١١٥) ليوتارد: النقد الكانطي للتاريخ ص ٢٩.
- (١١٦) ليوتارد: النقد الكانطي للتاريخ ص ٥٣.
- (١١٧) المصدر السابق ص ٥٤.
- (١١٨) المصدر السابق ص ٦٩.
- (١١٩) المصدر السابق ص ٩١.
- (120) Steven Best and Douglas Kellner, P. 168.
- (121) Wlad Gadzich: Apterword: Reading against literacy, in Lyotard: the postmodern Expland, trans by juliean pefais and Moran Thomas, London 1991, p 114.
- (122) Ibid., p. 115.

(١٢٣) ليوتارد : النقد الكتلي للتاريخ من ٩٢.

(124) David Ingram The postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard, Review Metaph. 42, September 1988 p. 51.

(125) Haprmass: Modernity an Incomplete Project Postmodern in Fester P. 14 cultuer.

(126) Lyotard : Answer to The Question what is the Postmodern? In Postmodern Explained, Trans by Julian Pefals and Maren Thomas London, 1991.

ملحق بترجمة لوضع ما بعد الحديث من ١٠٢.

(127) Ibid., p. 9..١٠٦ والترجمة العربية من

(128) Ibid, p. 12..١٠٧ والترجمة العربية من

(129) Ibid, p. 15..١٠٩ والترجمة العربية من

(١٣٠) مارجریت روز: ما بعد الحداثة، من ٧٢ - ٧٣.

(١٣١) عمرو أمين: قراءة لمفهوم الجميل والجميل من منظور ما بعد حديثي، أوراق فلسفية، العدد ٤/ من ٣٩ - ٤٠.

Lyotard, Lessons on the Analytical of sublime / Stonford Uni, Press 1994.

(١٣٢) كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية من ١٠٥ - ١٠٦ يقول 'مع التسلسل' (الجميل) استطاع كقط التوغل بعدا باتجاه المغامرة، إلى الدرجة التي تبدو فيها مضلة الجمالي (البحث عن معايير مشتركة حين يستحيل تكريس لية قاعدة) أكثر صعوبة في حالة الجليل (التسلسل) The Sublime منه في حالة الجميل The beautiful (ليوتارد الاختلافي من ١٨٠) ويرجع السبب كما لاحظ ليوتارد إلى تضاد العدالة والعق السياسي لا يمكن البث فيها نهائيا بل يرجوع مباشرة إلى خواص موجودة بوضوح وموضوعية المصدر نفسه من ٢٤٥.

(١٣٣) المصدر السابق من ١١٠.

(١٣٤) المصدر السابق من ١١٦.

(١٣٥) المصدر السابق من ١١٩ - ١٢٠.

(١٣٦) المصدر السابق من ٩٤.

(١٣٧) المصدر السابق من ٢٤٦.

(١٣٨) Christopher Norris: The Deconstructive turn, London 1983 نقلًا عن

مارجریت روزا: ما بعد الحداثة، من ٥٤ - ٥٥.

(١٣٩) راجع دراسة أم الزين بنشيفه "مريدا قلنا كقط" المقدمة ، وكذلك دراستها : كقط والحداثة الدينية ، مجلة مقدمات العدد ٣١ خريف ٢٠٠٤ الرباط أو راهنية كقط : هل ثمة حداثة دينية، الفكر العربي المعاصر ، بيروت العدد ١٣٠-١٣١ وهي تشير في الهامش ١٨ من هذه الدراسة ان الثقافة العربية عرفت للتراث النقدي الكتلي . لكن يبدو أنها لم تقرأ بعد فلسفة الدين لديه، وخاصة كتاب "الدين في حدود العقل مجردا" أنظر مجلة مقدمات من ٣٥ والفكر العربي المعاصر من ٦٩ . والحقيقة أن هناك قراءات عديدة هامة للدين في حدود العقل ننكر منها دراسة حسن حنفي : الدين في حدود العقل وحده ، قضايا معاصرة ، ج ٢ . ودراسة محمد عثمان الخشت : فلسفة الدين على ضوء تأويل جديد للفلسفة الكاتبية وفريال

خليفة الدين والسلام عند كقط ، دار مصر العربية للنشر والتوزيع القاهرة ٢٠٠١ .

(١٤٠) أنظر أم الزين بن شوخة: كقط راهنا، المركز الثقافي العربي بيروت ٢٠٠٦ .

(١٤١) دريدا: مواقع - ترجمة فريد الزاهي، دار تويقال ص ١٢ .

(١٤٢) وأنت وكليموفسكي: كقط، ص ١٧٤ .

(١٤٣) المصدر السابق ص ١٧٦ .

(١٤٤) كتب أير A. J. Ayer عن دريدا بوصفه شخص أبقى بلاغى مزعج، أفكاره غير جديرة باهتمام مفكرين جليين ، نوريس على العكس يرى أن التفكير ينطوى على غناء فكر، سمي نحو نقض حاسم، يضعه بصراحة مع الكقطية أكثر مما يضعه معارضيه المتعجرفين Norris: Derrida, Fontana, p. وكذلك نجد نفس الدفاع في كتاب نوريس، نظرية لا نقدية ص ١٥ . وماهر شفيق فريد : جاك دريدا وأوستن وسيرل ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد الثاني عشر ص ١١٧ وما بعدها

(145) Norris: Derrida, P.

(١٤٦) افترض نوريس "أن هناك بعدا أخلاقيا في كتابات دريدا إدركه معظم محققيه. ومن وجهة النظر هذه يعتبر دريدا كديهيبة أن الفلسفة في التراث الغربي قد انشغلت، لو قت طویل بمشكلات المعرفة والحقيقة والعقل، وهي مشكلات لا مناص من ارتباطها، فعليا بهذا التراث بالاستمرار في التفكير فيها عبره، نظرية لا نقدية، ص ١٧٢ .

(١٤٧) يقول أن دريدا يمضى نحو تعريبه المثال الكقطي للفلسفة الذي يعاملها بوصفها موضعا للسؤال للنزبه المحض المتحرر من ضغوط التصادم الحكومي استنادا إلى عدم مشاركتها المكلولة في الشئون الصلية. ويوضح كيف أن بلاغة اللامبالاة تقدم رفع صورة الفلسفة ذاتها كما تساعد بحسم شديد على إبعاد الاهتمام عن رهاقتها وقشالاتها بالعالم خارج الجامعة. لكن إسراء هذه الحجج ضد المثالية الكقطية - ويربط هذه المثالية باستمولوجيا معينة تحض المعرفة والعقل والحقيقة - أن تكون الافتراضا بأننا نتخلى عن المشروع الكامل للتفكير، نوريس: نظرية لا نقدية، ص ١٨٠ . وأيضاً جاك دريدا: مواقع، ص ٣٤ .

(١٤٨) يقول كقط في دراسته "ما التنوير؟" لقد ركزت اهتمامي في بحثي حول عصر التنوير، على ذلك النوع الذي يحرر الناس من حالة القصور التي يبقون هم المسئولون عليها ووقفت على المسائل الدينية؟ ذلك لأن لا مصلحة لمكاننا في ما يخص الفنون والطوم، في أن يقوموا بدور الأوصياء. ثم أن حالة القصور هذه (الدينية) التي تناولتها، هي الأكثر ضررا والادهي خزيًا: كقط: ما التنوير؟ مجلة الفكر العدد ١٣ ص ٦٤ .

(١٤٩) كرسوفر نوريس: نظرية لا نقدية: ص ١٧٨ .

(150) Norris: Derrida, p. 147.

(151) Ibid., p. 155.

(152) Ibid., p. 155 - 156.

(153) Ibid., p. 156.

(١٥٤) جاك دريدا: للكوجيتو وتايخ الجنون، ترجمة الصديق بوعلام، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٨ - ٥٩ ص ٦٥ - ٧٣. وانظر عمر مهييل : البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، ديوان المطبوعات الجامعية ٢٠٠٢ ، الجزائر ، ط ٢ ، عام ١٩٩٣ ، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

(١٥٥) كرسوفر نوريس، نظرية لا نقدية، ص .

(١٥٦) أنظر مقدمة جايتريا - سيبالك للترجمة الإنجليزية لكتاب دريدا الجراماتولوجي عن مطبعة

جون هوبكنز ١٩٧٦ في جيلوتريا سويكفك ونوريس: صور دريدا وثلاث مقالات عن التفكير،
اختيار وترجمة حسام ناول، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ٢٠٠٢ من ١٩ وما بعدها.
(١٥٧) برانست : من ١٦٧.
(١٥٨) نفس الموضوع السابق.

المراجع

أولاً المراجع الغربية:

أ - المصادر

- DELEUZE, Gilles "Nietzch and Philosophy": columbia University Press, New York (1993).
- Deleuze G.: Foucault. Minneapolis: University of Minnesota Press (1986).
- Deleuze G.: la Philosophie Critique de Kant, poctrine des Facultes, P. U. F. 1961.
- Derrida Jacques: Position, Chicago University Press 1981.
- J.F. Lyotard: Postmodern Explained, Trans .by Julion Pefais and Maron Thonas. London 1991.
- Lyotard and Jean - Loup Thebaud: Just Gaming, trans. Gadzich. Minneapolis: University of Minnesota Press. (1985).
- Jean - F. Lyotard: lessons on the analytic of the Sublime. Stanford, Stanford Uni press 1994.
- Jean F. Lyotard: The Sublime and the Avant - Gard. In Andrew Benjamin ed the Lyotard Reader. Basil Blackwell London 1989.
- Jean F. Lyotard : Postmodern Condition, trans. Bennington and Massumi, Mimneapolis uni. Of Minneapolis press 1979.
- Foucault. M. the Order of Things, New York: Vivtage Books (1973B).
- Foucault M. what is Enlightenment? In paul Rabinow (ed) The Foucault Reader, New York: Pantheon (1984).

ب - المراجع

- Bill Readings: Introducing Lyotard, Art and Politics, Routledge, London, 1991.
- Christopher Norris: Nietzsch, Freud, Levinas, On the Ethics of Deconstruction, Fontana, London 1987.
- Christopher Norris: Kant and Derrida in Derrida, Fontana Poberbacks 1987.
- David Ingram : The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard, Review

- Henry E. Allison, Kant, Transcendental Idealism An Interpretation and defense, New York, 1983.
- John Kemp: The Philosophy of Kant, Oxford Uni., London 1968.
- Karner S., Kant, A pelicon book, London 1995.
- Paul Guyer: Kant and the Limits of Knowledge, Cambridge Uni, press 1987.
- Steven Best and Douglas Kellner: Postmodern Theory, Critical Interrogations, the MacMillan press ltd, London 1991.
- Wlad Godzich: A p taword: Reading against L iteracy, in Lyotard : the Post modern Explanad, trans by Julian Pefais and Moran Thomas London, 1991.

ثانياً: المراجع العربية والمعربة:

- د. أحمد أبو زيد : ليوتارد د وما بعد الحدثة، في الطريق إلى المعرفة، مطابع الوطن، الكويت ٢٠٠١.
- أحمد العلمي: دولوز وابن سينا، مجلة مدارات فلسفية، المغرب، عدد ٢، مايو ١٩٩٩.
- د. أحمد عبد الحليم عطية: القيم في فلسفة نيتشه، أوراق فلسفية، العدد الأول، ديسمبر ٢٠٠٠.
- إبراهيم عسايرة: دولوز وبافيو، مجلة أوراق فلسفية ، العدد ٣/ ٢ القاهرة ٢٠٠١.
- د. أنور مغيث: فلسفة دولوز السياسية، أوراق فلسفية العدد ٢ / ٣ القاهرة ٢٠٠١.
- أم الزين بنشويخ المسكني - كاتر رافانا، المركز الثقافي العربي بيروت، ٢٠٠٦.
- الحسين سبحان: ما هي الفلسفة؟ تطبق على كتاب دولوز، مجلة الحكمة، الرباط العدد الأول.
- بيلور وفرانسوا إولاند: حوار مع دولوز، محمد ميلاد، العرب والفكر العالمي، العدد ١٣ - ١٤ بيروت، ربيع ١٩٩١.
- جاك دريدا : الرسالة ، الفصل الرابع من الجراماتولوجي تعريب منى طلبية العدد ١٢ من أوراق فلسفية .
- جاك دريدا: مواقع، حوارات : فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٨٨.
- جاك دريدا: الكوجيتو وتاريخ الجنون: للصديق بوعلام، الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٨ - ٥٩.
- ليوتارد : الظاهرية : د. خليل الجور ، ملذا أعرف بيروت د. ت.
- ليوتارد : التوضيح ما بعد الحدثي، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٤.
- ليوتارد : الحماسة، للنقد الكتلطي للتاريخ: نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢.
- جيل دولوز : المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، سالم ياقوت، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٧.
- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.
- جيل دولوز: فلسفة كاتر النقدية : أسامة الحاج، مجد للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٧.

- بوليف لايين: ما بعد الحدث: تاريخ وفكرة : خميس بوغرارة، مجلة نزوى، عمان، العدد ٢٦ عام ٢٠٠١.
- د. زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا، ط ٣ دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧.
- د. عادل ضاهر : كقط والماركسية، مجلة الفكر العربي، العدد ٤٨ عام ١٩٨٧.
- عبدالسلام بنعبد العالي: دولوز مؤرخا للفلسفة فى الفكر فى عصر التقنية، أفريقيا الشمال، المغرب ٢٠٠٠.
- عبدالرزاق الدواي: موت الإنسان فى الخطاب الفلسفى المعاصر، دار الطليعة، ١٩٩٢.
- عبدالعزيز الخطامى: جيل دولوز الفيلسوف الهقم، الفكر العربى المعاصر، بيروت، العدد ١١١ صيف ١٩٩٩.
- د. عبدالقادر بشتي: كتاب فلسفة كقط النقدية، أوراق فلسفية، ٢ - ٣ القاهرة ٢٠٠١.
- على حرب: نقد النص، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٢.
- فرانسوا إواند: نهلية عالم، محمد أبو عيش، بيت الحكمة المغربية، العدد الأول.
- فرانسوا إواند: حوار مع دولوز، العرب والفكر العالمى العدد ١٣ - ١٤ ربيع ١٩٩١.
- فليبي ماتيج: جيل دولوز، عبدالعزيز عرفة، مركز الأثماء العربى، دمشق ٢٠٠٢.
- كاظم جهاد: ميشل فوكو وفلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرامل العدد ٦٢ عام ١٩٨٤.
- كقط: ما التنوير؟ يوسف الصديق، مجلة الكرامل العدد ١٣ عام ١٩٤٣.
- كريستوفر نوريس: نيتشه فرويد، ليويناس حول أخلاقيات التفكيك، فى صور جلاله دريدا ، حسام نابل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢.
- كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ترجمة د. عبد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٩.
- كريستوفر وانت واندرجى كليموفسكى: كقط د. أسام عبدالفتاح أسام، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢.
- مادن ساروب: مدخل إلى ما بعد الحدث، خميس بوغرارة، مجلة نزوى العدد ٢٠، عمان، أكتوبر ١٩٩٩.
- مارجريت روزا: ما بعد الحدث، أحمد الشاسي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٤.
- د. محسن الخونى: التنوير والنقد: منزلة كقط فى مدرسة فرانفكورت دار الحوار، دمشق ٢٠٠٦.
- محمد الشيخ وزميله: مقاربات فى الحدث وما بعد الحدث، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٦.
- د. محمود سيد أحمد : الغاتية ضد كقط ، دار الثقافة، القاهرة ١٩٩١.
- مطاع صفدى: الفلسفة إبداع للمفاهيم، مجلة العربى المعاصر، بيروت ١٩٩٤.
- ميشيل فوكو: الكلمات والأثماء: مطاع صفدى وأخرون، مركز الأثماء القومى، ١٩٩٠.

- ميشيل فوكو: كقط والثورة، يوسف صديق، الكرمل، العدد ١٣، عام ١٩٨٤ وهناك ترجمة،
بغوان كاتط والسؤال عند الحدثة مصطفى لعريضة، أنوال الثقافى، الرباط العدد الرابع
أغسطس ١٩٨٤.

- هارماس: القول الفلسفى للحدثة، فاطمة الجبوشى، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨.
- هارماس: المعرفة والمصلحة، حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

نيتشه مجاوزة الميتافيزيقا وجينالوجيا القيم

تمهيد:

تتعلق هذه الدراسة التي نقدمها عن جينالوجيا القيم في فلسفة نيتشه من فرضية أساسية هي أن فلسفة نيتشه بأكملها محاولة من أجل إعادة تقييم القيم، أو قلب القيم . Trans-valuation وذلك بالسعى إلى تجاوز الميتافيزيقا في مواجهة العدمية الأوربية التي أراد نيتشه التغلب عليها انطلاقاً من الجينالوجيا. وأن هذه الفلسفة ذات تأثير كبير على كثير من التيارات الفلسفية الحالية ، خاصة ما بعد الحداثة حيث يمكننا أن نقول أنه رغم تعدد وتنوع القضايا التي شغل بها الفيلسوف - وهي الموضوعات التي إرادة القوة، العود الأبدي، العدمية - وكانت محور كتابات الباحثين في فلسفته، المشغولة بنقد الغرب والسعى إلى تجاوز وقلب الأفلاطونية ونقد العقل والمعرفة والفن والتأويل، وما هي في الأساس إلا قلب للميتافيزيقا الغربية واستبدال مشكلة الوجود بمشكلة القيمة. "إن النقد الجذري للفكر الميتافيزيقي بأكمله - فيما يرى نيتشه - لا يتحقق ألا بكشف حقيقته التي تكمن في أنه مجرد أخلاق"^(١) معنى ذلك إن أساس الميتافيزيقا والبحث الأنطولوجي هو الأخلاق والقيم.

يذكر لنا كارل لوفيت K.Lowitt وهو يتابع فكر القرن التاسع عشر في كتابه "من هيجل إلى نيتشه" von Hegel zu Nietzsche أنهما (هيجل ونيتشه) يمثلان الحدين اللذين تحرك بينهما الحدث الأصلي لتاريخ الفكر الألماني في القرن التاسع عشر، هيجل يبدو بعيداً جداً عنا بينما يبدو نيتشه قريباً منا، هيجل يمثل الاكتمال ونيتشه البداية الجديدة^(٢). ويميز لوفيت حقبتين أو تيارين فلسفيين متميزين الأول، الذي يمثل هيجل الذي اكتملت الفلسفة في كتاباته، التي حددت الحداثة الأوربية والثاني نيتشه، الذي سعى إلى تجاوز الميتافيزيقا منبثاً بهما بعد الحداثة عبر نقده، الذي يوجهه للعدمية الأوربية. يتناول لوفيت "محاولة نيتشه للتغلب على العدمية" ويرى أنه فيلسوف زماننا. وزماننا عنده تعني ثلاثة أشياء هي: أن نيتشه هو كقدر أوربي أول فيلسوف لعصرنا، وأنه كفيلسوف في عصرنا، عصري وغير عصري بالقدر نفسه ، وأنه كواحد من أواخر محبي "الحكمة" واحد من أواخر محبي "الخلود" أيضاً . ويرى أن تأثير نيتشه لم يقتصر

على الفلسفة بما هي كذلك، وإنما يخرق مجمل الحياة الروحية والسياسية وهو يقترب في قوله أن نيتشه فيلسوف عصري وغير عصري من هيدجر في قراءته لنيتشه باعتباره آخر الميتافيزيقا العظام، الذي سعى إلى تقويض الميتافيزيقا ومجاوزتها وظل في نفس الوقت ميتافيزيقيا^(٣). أن هيجل ولازال الكلام للوفيت يمثل الماضي التاريخي. في الفكر الفلسفي الغربي، صفحته الأشد إثرا، ونيتشه يمثل حاضره ومستقبله. والحقيقة فيما يرى لوفيت أن فلسفة نيتشه هي محاولة من أجل تحويل البحث في الوجود إلى البحث في القيمة والتقييم.

أولاً: نيتشه والفكر الفلسفي المعاصر

لقد استقطبت فلسفة نيتشه الجدل الجاري اليوم بين الفلاسفة المعاصرين حول العقلانية واللاعقلانية^(٤)، الحداثة وما بعد الحداثة، حيث يضعه هابرماس في مفترق طرق ما بعد الحداثة وكذلك جياني فاتيمو في نهاية الحداثة : الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة^(٥) ومقابل ذلك يجعله البعض ضد النزعة الإنسانية وممثلاً لـ "الفلسفة موت الإنسان"^(٦). وقد مارست فلسفته تأثيرها الكبير على من تشغل كتاباتهم الصدارة في عالم الفلسفة اليوم من الفلاسفة الفرنسيين من تيار ما بعد الحداثة فوكو، ديلوز دريدا؛ وميشيل فوكو M.Foucault الذي خصص أكثر من دراسة عن نيتشه يؤكد أن التعرف على نيتشه وهيدجر كان أكبر تجربة فلسفية عاشها في حياته.. وأن نيتشه هو الذي غلب على توجهه الفلسفي. ومن دراساته عنه، نيتشه الجنيلوجيا والتاريخ، "نيتشه فرويد وماركس"^(٧).

١- ويفر جيل دولوز G.Deleuze وهو من الذين استوعبوا نيتشه - والذي كتبه كتابين هما: عنه "نيتشه" و"نيتشه والفلسفة" - بأن استلهم نيتشه حاضر بالفعل لدى فوكو. وبخبرنا أن هناك ثلاثة لقاءات جمعت بين فوكو ونيتشه: اللقاء الأول يتعلق بمفهوم القوة، فالسلطة عند فوكو كالقوة Puissance عند نيتشه، لا تختزل في علاقة عنف، أما اللقاء الثاني فيتعلق بآطروحة "موت الإنسان"، والتي تعني موت شكل محدد من تصورات الإنسان اتخذ صورته القصوى في النزعة الإنسانية كإرث ميتافيزيقي لتجربه الحداثة وفكر الأنوار. ولما اللقاء الثالث بين فوكو ونيتشه فقد تحدد في الأخير في علاقة الحياة بالإبداع والخلق وجعلها موضوعاً للفن، وهو ما يحيل إليه التطور

الأخير لفلسفة فوكو والمرادف لبعده الذاتية كعملية مقاومة للسلطة والمعرفة المتداولة وعملية خلق وانفتاح ذاتي مستشرف للممكن وهو ما سماه نيتشه بابتكار إمكانات جديدة للحياة للتعبير عن إرادة القوة كإرادة للفن^(٨). وهذه النقطة الأخيرة هي ما شغل بها فانيتمو في كتابه المشار إليه، الذي يوضح اهتمامه بنيتشه وقد اهتم به كذلك كل من: جاك دريدا من جانب وكذلك وبالمقابل فلاسفة مدرسة فرانكفورت، دعاة الحداثة والعقلانية والتنوير والإنسانية والتقدم من جانب آخر.

٢- ويمكن مراجعة ما كتبه هابرماس في "القول الفلسفي في الحداثة" وأيضاً دراسته "حول نظرية المعرفة عند نيتشه" حيث يرى أن الشكل الضمني لفلسفته، التي هي ليست منهجية في عرضها فحسب بل أبتعدت عدا عن عملية البرهنة ولا تخضع بالتالي ألا للحكم اللوجية المقنعة، يفسح مجالاً واسعاً يتجاوز المؤلف أمام شتى التأويلات^(٩)، وقد أفرد محسن الخوني دراسة علاج فيها أثر نيتشه على هابرماس وفلاسفة فرانكفورت في العدد الذي خصصته مجلة الدراسات الفلسفية التونسية عنه.

والحقيقة أن هابرماس الذي يمثل الجيل الثاني في مدرسة فرانكفورت كانت له

دراساته وتعليقاته على أعمال الجيل الأول للمدرسة. والجديد الذي أتى به في هذا الشأن هو تقسيمه لتطور المدرسة إلى مرحلتين الأولى وتمتد من نشأة المدرسة وحتى الحرب العالمية الثانية، مرحلة تمثل المدرسة لتيار الماركسية الغربية. أما المرحلة الثانية فتبدأ من الحرب العالمية الثانية وتكشف عن تخطي المدرسة عن كثير من مبادئها الماركسية ومشروعها في النظرية النقدية الذي كان صورة معدلة عن المادية التاريخية وميلها نحو التشاؤم والعدمية متأثرة في ذلك بنيتشه. وتشخيص هابرماس هذا للتطور الفكري للمدرسة بهدف كما يخبرنا اشرف منصور إلى توضيح التأثير النيتشوي عليها بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك في مقابل اقتصار معظم المعلقين على التأثيرات الماركسية على المدرسة. يريد هابرماس إثبات إن نيتشه هو الشخصية الأساسية المؤثرة، وتأثيره يفوق تأثير شوبنهاور على وهوركهايمر، وكيرجور على أدورنو، وهايدجر على ماركيز^(١٠)، وجد هابرماس نفسه في بداية حياته مهتماً بمن يهولون من الآثار السلبية للحداثة، وذلك هو الذي جذبته نحو قراءة أعمال الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت. ففي شبابه كان مركزاً على التراث الماركسي. وبذلك قرأ مؤلفات

لوكانش وهوكهايمر وأورنو وماركيوز على أنها ماركسية. وسوف يكتشف هابرماس بعد ذلك أن هذه الشخصيات لا تدين لماركس بقدر ما تدين لنيتشه، وأن أعمالهم أقرب إلى النقد الراديكالي لنيتسوى للحداثة والتتوير من المادية التاريخية بمعناها الماركسي الدقيق.

تأثير نيتشه على مدرسة فرانكفورت، كما يخبرنا منصور، يسير في ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الأول نقد للحداثة والتتوير، والاتجاه الثاني نقد للعقل الذي يتحول لدى المدرسة إلى نقد العقل الأداتي، والاتجاه الثالث هو التحول نحو الفن خاصة لدى ماركيز وأورنو باعتباره سبيلاً للخلاص والميل نحو صياغة نظرية في الاستطيقا تكون بديلاً لمشروع النظرية النقدية الذي تخلت عنه المدرسة. هذه الخصائص الثلاثة التي ميزت المدرسة بعد الحرب العالمية الثانية تظهر بوضوح التأثير لنيتسوى وغيب التأثير الماركسي^(١١).

٣ - إذا كان بوير زيمبا في "التفكيرية دراسة نقدية" يرى أن هيدجر في مرحلة أولى ينتسب إلى نيتشه، إذ يلاحظ أن نيتشه كان أول من كشف أساس الميتافيزيقا، حيث أن إرادة القوة تفترض وفقاً لهيدجر إرادة الإرادة. وأن كان نيتشه لا يتوصل إلى انتزاع نفسه من الميتافيزيقا.. وخلافاً لنيتشه، الذي يتجه نحو العالم المحسوس يقترح هيدجر تجاوزاً للميتافيزيقا على المستوى الأنطولوجي مقابل ذلك يرى جادامر في دراسته هيدجر وتاريخ الفلسفة، أن دخول نيتشه جاء متأخراً في أفق هيدجر وذلك بعد "الوجود والزمان"، كما أنه من الخطأ أن نعزو إلى هيدجر تعاطفاً مصطنعاً مع نيتشه. وهو يرى أن التصفية الفعلية لفكر المعنى Sense ، الذي يمثل النقد لنيتسوي للشعور يجب أن يفهم انطلاقاً من الميتافيزيقا وكأنه عدم وجودها.. أن القرب بين مذهب إرادة القوة ومذهب عودة ذات النفس الأبدية لم يكن في الحقيقة غير التعبير الأكثر أصالة عن نسيان الوجود، الذي يشمل بالنسبة إليه تاريخ الميتافيزيقا. وأن تكون أعلى أمانيه أن يدرج نيتشه في تاريخ نسيان الوجود، كما أنه يسلك هذا الدرب بالمقلوب فهذا أمر تشهد عليه العروض الكبيرة حول الموضوع لذي أضفاه إلى الجزء الثاني من كتابه عن نيتشه^(١٢).

٤ - وقد تتبع ستيفان أوديف للتأثير لنيتسوي من منطلق ماركسي على فلاسفة العصر الحديث خاصة الوجوديون في كتابه النقدي "على درب زاردرشت"^(١٣) كما كانت

فلسفة نيتشه في الوقت نفسه موضع نقد في كتابات كثيراً من الماركسيين وغيرهم من نقاد نيتشه. يرى لوكاش في كتابه "تخطيط العقل" أن نيتشه يحتل موقفاً فريداً في تاريخ اللاعقلانية الحديثة. ويرجع ذلك إلى الحالة التاريخية التي ظهر فيها، وإلى مواهبه الشمولية الخارجية عن المؤلف، وأن هذا النفوذ، الذي يحظى به نيتشه ما كان يمكن أن يوجد أبداً لو لم يكن نيتشه مفكراً أصيلاً وموهوباً بشكل مرموق^(١٤) ويوضح لنا هابرماس توجه المفسرون في الكثير من الأحيان لاستخدام نيتشه مرآة لفلسفتهم الخاصة، وهكذا يصور كلاص لدى نيتشه تناقضاً بين الحياة والروح في كتابه "إنجازات نيتشه النفسية" ١٩٢٤ ويستقي بوملر منه فلسفة قوة معاصرة في كتابه "نيتشه الفيلسوف والسياسي" ١٩٣١ وحتى لوفيت، الذي يظل شديد التمسك بأعمال نيتشه الفلسفية يستخدم أيضاً نظرية العود الأبدي لعرض هبوطه الخاص من قمة الفكر الحديث، أي الفكر التاريخي، إلى وادي الرؤية الكونية للعالم السائد في الأزمنة القديمة في كتابه "فلسفة العود الأبدي للشبيه لدى نيتشه" ١٩٣٤. يضيف هابرماس أنه وبعد الحرب العالمية الثانية وجدت المناقشات حول نيتشه صدى لها في الولايات المتحدة والمجر^(١٥) فيؤكد ولتر كوفمان في كتابه "نيتشه: الفيلسوف والسيكولوجي، والمعادي للمسيح" على الترابط بين تعاليم نيتشه الفلسفية ونقد الدين، وبالتالي تقاليد الأزمنة الحديثة التنويرية. يعتبره الفيلسوف الذي يعبر لأول مرة بوضوح إلى العهد الإمبريالي عن تيار اللاعقلانية^(١٦).

وأيضاً الكتاب الجماعي "لماذا نحن لسنا نقشويين" تحرير لوك فيري L.ferry وآلان رينوت A.renaut الذي صدر بالفرنسية وقد ترجمه إلى الإنجليزية روبرت دو لوازا، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٩٧ ويوضح أندريه كونت - سبونفيل أحد المشاركين فيه أن هناك عدة نقاط يتفق فيها مع نيتشه مثل: نقده للمثالية والدين وحرية الاختيار أو ماديته شبه الكاملة أو رفضه للعممية... لكن هناك نقاط أخرى خلافية أقل عدداً وأكثر أهمية وحسماً وهي التي تمنعني من أن أكون نيتشويّاً ينكر منها: الأخلاقية واللاعقلانية واحلال الفن محل الدين.

٥ - ويقدم لنا عدد كبير من الباحثين نيتشه باعتباره عالم متعمق في السيكولوجي، مشيرين إلى دوره في التحليل النفسي والعلاقة بينه وبين فرويد يقول الدكتور عبد الغفار مكاوي الذي خص هذه المسألة بدراسة موسعة.

تنطق كتابات الفيلسوف بخبرته بالنفس وتعمقه في طبقاتها ومهاماتها المظلمة؟ أن المطلع على هذه الكتابات ابتداء من "ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى" حتى شذراته الأخيرة وخطاباته التي كتبها في ليل جنونه ووجهها إلى قيصر والمسيح وبعض أصدقائه - كل هذه الكتابات تشهد "شهادة كافية على تحليلاته النافذة ونظراته الدافقة، بل إنها لشهد بأنه سبق مؤسس التحليل النفسي في هذا المضمار، وأنه راد طريق علم النفس التحليلي وعلم النفس الفردي وأثر عليها جميعاً بحدوسه وخواطره الملهمة تأثيراً مباشراً أو غير مباشر - وصل في بعض الأحيان إلى حد استيقاظ النظريات - كاللاوعي وما تحت الوعي وما ورواءه وكذلك اللاوعي الجمعي النماذج أو الأنماط الأولية - بل لقد بلغ حد التطابق في المصطلحات كما سنرى مثلاً مع كلمة الإعلاء التي تتكرر في كتبه^(١٧).

أن التحليل النفسي، الذي أسسه سيجموند فرويد، يندرج في إطار سلالته من قدم نفسه كأول "عالم نفس" للأخلاق، أي فريدريك نيتشه؟ مما أدى كما يعتقد بول لوران أسون إلى نشوء نوع من "النيشوية - الفرويدية" التي تزامنت مع موت نيتشه وبداية انتشار التحليل النفسي سواء داخل الحركة التحليلية من اتوجروس Atto Gross إلى أتورانك Atto Rank أو من جانب الاختيار "الأدبي" للفرويدية عند طوماس مان T. Mann. ورغم ذلك، فإنه ليس من قبيل الصدفة وبمناسبة مؤتمر فايمار Wiemar سنة ١٩١١ أن توجهت بعثة مؤلفة من جونز Jones وزخ Sachs إلى أرشيف نيتشه لتقدم لأخت الفيلسوف إلزابيث فوريمستر - نيتشه - التي نصبت نفسها فيما على تدبير أعماله، "التشابهات بين أفكار فرويد ومثيلاتها عند أخيه"^(١٨).

٦ - وتتناول عطيات أبو السمود نيتشه والنزعة الأنثوية "فهو من وجهة نظرها يعد من أكثر الفلاسفة الذين ارتبط أسمهم بهذه النزعة وأكثرهم تأثيراً عليها، سواء أكان هذا التأثير إيجابياً أم سلبياً. حيث أن بعض المؤيدين للنزعة الأنثوية يزعمون أن نيتشه هو سلفهم الأكبر.

أن كتابات نيتشه تفيد إلى حد كبير أنصار النزعة الأنثوية على الرغم من سمعته ككاره للنساء. وعلى الرغم أيضاً من تعارض مواقفه الأساسية مع مبادئ هذه النزعة، إلا أنهم يعتبرونه جداً لهم، لأن تقييمه للعلاقة بين الرجال والنساء فتح الطريق لتفكير جديد عن الجنس، كما أثارت فلسفته أفكاراً أساسية جعلت منه سلفاً لهذه النزعة، منها: نقد السلطة الأبوية الذكورية: حيث يميل أصحاب النزعة الأنثوية خاصة في القرن التاسع

عشر وأوائل القرن العشرين إلى فلسفة نيتشه التي تقوم بنقد جينالوجي للمؤسسات الأبوية وقيمها، لكن النزعة الأنثوية اهتمت بمنهج في القراءة الاجتماعية والتاريخية للقيم؛ إعادة تقييم الجسد. وبالإضافة إلى ذلك فقد استعاد نيتشه في تاريخ الفلسفة العناصر اللاعقلانية في محاولته وضع ما يمكن أن نطلق عليه اسم الفلسفة الديونيسية. كما أن إعادة تقييمه للغريزة والعواطف الجسدية كان بمثابة إعادة تقييم للنساء في الثقافة الغربية^(١٩).

٧ - واشتد الجدل حول فلسفة نيتشه في الثقافة والفكر العربي منذ تناول فرح انطون فلسفته في مجلة "الجامعة"، فمبادئه تحتوي الكثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطلعوا عليها ليشدوا نفوسهم بها". وقام بتعريب بعض فصول كتاب زارتوسترا، وفي رده على نقولا معلوف، الذي طلب عدم حذف شيء من كتابة نيتشه خاصة المسائل الدينية، أكد على الاهتمام بالموضوعات المتصلة بالمباحث الاجتماعية والفلسفية^(٢٠). وشغل سلامة موسى بالكتابة عن نيتشه، حيث كتب "موسى واين الإنسان" بالمقطف المجلد ٣٤ عام ١٩٠٩، كما أصدر "مقدمة السوبرمان" ١٩٢٧ وكتب في هؤلاء علموني "نيتشه فتنة الشباب". وأول كتاب بالعربية اثناء الحرب العالمية صدر في مصر هو الذي قدمه مرقس فرج بشارة^(٢١) وتوالت العروض والترجمات لفلسفة نيتشه، إلا أن الجدل الهام حول فلسفته وأفكاره وعلاقتها بالدين والعلم وأهميتها بالنسبة للشرق هو ما أثارته ترجمة فليكس فارس لـ "هكذا تكلم زرادشت"، حيث أقلم بالرد عليه الناقد الدكتور إسماعيل أدهم بمناقشة الترجمة وفهم فارس لفلسفة نيتشه أو تأويله للدين ويرى أن الغرب كيّف الدين على حسب طبيعته حتى يقبله، وهذا التكيف هو - في الواقع - خلق الثوب الغيبي عن الدين وجعله إنسانياً^(٢٢) ثم يأتي جهد عبد الرحمن بدوي في تقديم نيتشه للقارئ العربي ١٩٣٩ وهو عمل كان له تأثيراً كبيراً على المثقفين العرب والساسنة من رجال ثورة يوليو في مصر خاصة أحمد عبد العزيز وعبد الناصر والسادات^(٢٣). وقد أشارت سعاد حرب إلى اهتمام انطون سعادة زعيم الحزب القومي السوري الاجتماعي بفلسفته. وقد توالت الدراسات عنه في أجيال تالية خاصة لدى فؤاد زكريا في كتابه النقدي عنه ثم لدى سعاد حرب من لبنان وصفاء جعفر من مصر وجمال مفرج من الجزائر. ونور الدين الشاذلي^(٢٤) من تونس ومحمد أندلسي من المغرب^(٢٥) غير ما ترجم من دراسات عنه إضافة إلى ما خصته به مجلتي أوراق فلسفية والمجلة الفلسفية التونسية له من إعداده خاصة.

وإذا كانت القراءات المعاصرة لدى فلاسفة ما بعد الحداثة: فوكو ودولوز وديدا
تنطلق من نيته، ومن القراءة الهيدجرية لفلسفته التي تجعل منه آخر الميتافيزيقيين
الكبار في الغرب. فإن هيدجر نفسه، الذي يمكن أن نعهده نيتشلاويا في مرحلة من مراحل
تفكيره^(٢٦) قد أكد ، وهذا ما يهمننا في هذا السياق على تغلغل القيم في فلسفة نيته.

ثانيا نيته والنظرية العائمة للقيمة

أن فكرة القيمة التي نشأت في القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم الحديث
للحقيقة، هي فيما يقول هيدجر آخر خلف للأجاثون (الخير) وأضعفه^(٢٧) يرى هيدجر أن
كلمة "أجاثون" تترجم بتعبير يبدو مفهوما في ظاهره وهو "الخير" وأغلب من يستخدمون
هذا التعبير يخطر على بالهم معنى "الخير الاجتماعي" الذي يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق
مع القانون الأخلاقي. ولكن هذا المعنى يحيد عن الفكر اليوناني، وأن كان تفسير أفلاطون
نفسه للأجاثون بأنه مثال هو الذي أوحى بالتفكير في "الخير" تفكيراً أخلاقياً كما جمل
المتأخرين يسونون تقديره فيجملونه "قيمة" وبقدر ما تتطفل "القيمة" والتفسير من خلال
"القيم" في ميتافيزيقا نيته على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بعبارة المعروفة
"قلب جميع القيم" بقدر ما يمكننا أن نعد نيته نفسه -- الذي غابت عنه كل معرفة
بالأصل الميتافيزيقي "للقيمة" أشد الأفلاطونيين تطرفاً عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية.
والسبب في هذا أن نيته قد اعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته "الحياة نفسها"
لإمكان الحياة، وبهذا فهم ماهية "الأجاثون" فهما بعيدا عن كل تحيز أو حكم مسبق
وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه القيم الصادقة في ذاتها^(٢٨).
ويستشهد هيدجر بخاطرة دونها نيته عام ١٨٨٥ في "إرادة القوة" وهي الحكمة رقم
٤٩٣ والتي يقول فيها "إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الذي لا يستطيع نوع معين
من الكائنات الحية أن يعيش بدونه. إن قيمة الحياة هي الشيء للعالم في نهاية الأمر"^(٢٩)
وهي كما سنجد مصدر القيم.

وهذا الاهتمام الذي يضع فلسفة نيته في بؤرة الفكر المعاصر هو ما يدفعنا إلى
الوقوف أمام فلسفة القيم كما قدمها لنا، وذلك يتم من وجهة نظري على مستويين: الأول
بيان ما قدمه نيته من كتابات متعددة تدور كلها حول انقلاب القيم والمستوى الثاني
تناول القضايا المختلفة التي عرض لها باعتبارها تعبيراً عن القيم بالمعنى الواسع، الذي

لقد سعى نيتشه فيما يرى دولوز إلى خلق مشكلة القيم والتقويم وهو الذي وجه الفلاسفة إلى تأسيس الأكسيولوجيا. فالقيم في نظر عدد كبير من الباحثين هي محور فلسفة نيتشه، بل أنه حول مشكلة الوجود بأسرها إلى مشكلة قيمة ويكفي من أجل التدليل على أثر كتابات نيتشه على نشأة نظرية للقيمة المعاصرة أن نذكر بعض أقوال فلاسفة القيم المعاصرين عنه.

ونستشهد خاصة بإيربان *W.M Urban* الذي توقف أمام نيتشه في عدد كبير من دراساته موضعاً أثرها ، يقول في "نظرية القيمة": أن أكبر إسهام في هذا المجال كان دراسات إعادة تقييم القيم، والاهتمام العام الذي أثاره نيتشه في كتابه "جينالوجيا الأخلاق" وجد صدق علميا في دراسة ظواهر وأسباب وقوانين تحول القيمة فهو يرجع القيمة إلى الحياة، حيث يفترض أن الحياة واستمرارها قيمة^(٢٠) وهذا الكتاب — كما يقول — لا يعرض لنا فقط اقتراحا بشأن إعادة تقييم القيم، ولكنه يشير إلى مشكلة القيم خاصة على أساس أنها الوظيفة المميزة للفلسفة في المستقبل... وليس من المبالغة أن نشير فيما يرى إيربان إلى التأثير المباشر وغير المباشر الذي قدمه نيتشه لتطور الأكسيولوجية الحديثة^(٢١) وهذا ناتج من وجهة نظره إلى التحول من المذهب العقلي إلى المذهب الإرادي والنظام للنشاط للروح الإنساني كما نجد في نداء نيتشه إعادة تقييم القيم^(٢٢) ويخبرنا إيربان في دراسته "الميثافيزيقا والقيمة" التي هي أشبه ما تكون بسيرة حياة فلسفية، أن أعظم مفامرة روحية في حياته كانت تلك الليلة التي قرأ فيها أثناء دراسته في ألمانيا كتاب نيتشه "جينالوجيا الأخلاق". يقول: مع بزوغ ضوء الصباح وجدت نفسي أتفحص حطام معتقداتي، وأنا في حالة مزاجية غريبة، حالة ساورني فيها إحساس بأن هناك مهمة عظيمة ينبغي على القيام بها^(٢٣).

يقوم عمل نيتشه على إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة، أنه يريد أن يتجاوز الميثافيزيقا الغربية كلها بتحويلها إلى جينالوجيا، وهو لم يخف يوما أن فلسفة المعنى والقيم يجب أن تكون نقدية. وأحد الحوافز الرئيسية لعمل نيتشه فيما يقول دولوز *Deleuze* هو كون كانط لم يقم بالنقد الحقيقي، لأنه لم يعرف أن يطرح مشكلته باصطلاحات القيم بينما فلسفة نيتشه، كما نقرأ في أول صفحات كتاب دولوز "نيتشه

والفلسفة" تنطلق من الواقعة التالية: أن فلسفة القيم كما يؤسسها ويصورها هي الانجاز الحقيقي للنقد^(٣٤) ينبغي أن نضع نقد نيتشه موضع التساؤل، ما يمثل في نظر نيتشه نفسه قراراً أساسياً لا يستلزم أي إعادة فكرية، وفكرة أساسية يعمل انطلاقاً منها. إن نيتشه نفسه يقفز من فوق المشكلة الأنطولوجية في القيمة - كما يقول أوجين فנק - ويقوم مساعلته وإشكاليته على الخلفية غير الواضحة لظاهرة القيمة، ولا يمكن أن نفهم في أي منحى فلسفي يتجه في مقولاته ومفاهيمه الموجهة للنقد الثقافي والسيكولوجي والجمالي، لا يمكن أن نفهم كل ذلك إلا إذا أوضحنا قناعة نيتشه الجوهرية وتفسيره للوجود على أنه قيمة^(٣٥).

يستتبع مفهوم القيمة في رأي دولوز قلباً نقدياً، فمن جهة تظهر القيم أو تعطى كمبادئ. تفترض تقويم ما قيماً، تقدر، انطلاقاً من المظاهر لكن من جهة أخرى وبصورة أشد عمقا، إن القيم هي التي تفترض تقويمات، "وجهات نظر، تقديرات" تشتق منها قيمتها. والمشكلة النقدية هي قيمة القيم، التقويم الذي تنشأ منه قيمتها، أي مشكلة خلقها^(٣٦). ويعرض كريستيان ديكام، لما أسماه الانقلاب النيتشوي في دراسته "فلسفة القيم" موضعاً للدور الذي لعبه فرويد وماركس ونيتشه في الفكر الحديث وأثر فلسفة نيتشه على نظرية القيم^(٣٧).

ثالثاً كتابات نيتشه في القيم

وسنتناول في الفقرات التالية أعمال نيتشه في القيم، سنتابع تحليلاته وكيفية إنجازها للمهمة التي نهض بها والتي حددناها في إعادة تقييم كل القيم، وكيف تطورت هذه المهمة في مؤلفاته المختلفة. يمكن القول أن كتابات نيتشه جميعها، حتى وأن كانت لا تحمل في عناوينها مصطلحات القيمة والأخلاق، فهي تدور في إطارها وربما في تفاصيل بنيتها الداخلية حول القيم. فالمعادلة الأساسية "الوجود = القيمة" إنما تشكل فيما يقول فנק Eugen Fink العنصر النوعي في فلسفته ولا يمكننا حذفه دون أن نحذف نيتشه بكامله معه، فهو لديه مبدأ إجرائي أساسي. إن نيتشه لا ينظر إلى الميتافيزيقا من وجهة نظر أنطولوجية، بل من وجهة نظر أخلاقية. وهو كما يؤكد فנק لا يتفحص التصورات الأنطولوجية بل يعتبرها فقط بمثابة أعراض تشير إلى نزعات من الحياة، أنه لا يطرح مشكلة الوجود على الأكل بالطريقة التي بحثت بها طوال قرون، فمشكلة

وإذا كان هناك من يقسم حياة نيتشه وأعماله إلى مراحل زمنية متعددة مقابل من يرفض هذا التقسيم باعتبار أن آخر أعمال الفيلسوف ليست بالضرورة أكثرها نضجا وجراءة، فأنا سنتابع تحليل أعماله وفقا لتقديمه لها في كتابه "هذا هو الإنسان". Ecco Home لبيان حضور الاهتمام بالقيم في هذه الأعمال حتى وإن كانت لا تحمل في عناوينها مصطلح القيمة. ويحدد لنا نيتشه مهمته في الفقرة الثانية من تصديره لهذا الكتاب، ويقدمها لنا عن طريق المثل، فهو يرفض أن يقيم أولثانا جديدة بآخر ما يعد به هو أن يحسن البشرية. فمهمته هي تحطيم الأوثان. ويفسر لنا ما يقصده بالأوثان ، أنها هي المثل الزائفة الذين نخلقها بديلا عن الواقع وما تقدمه المثل من قيم عليا بالضرورة على النقيض والضد من قيم الحياة والإنسان^(٢٩).

ونستطيع القول على ما أنجزه من مهمته بتحديد توجهاته في كتبه المختلفة كما يعرضها لنا في "هذا هو الإنسان". وهو يرى أن الأخلاقية Morality قد زيفت كل شئ نفسيا حين حولت الحب إلى غيرة^(٣٠) بينما يرى أن كل تسوية للحب للحياة الجنسية هو جريمة ضد الحياة^(٣١) ويؤكد لنا الأساس الذي يقيم عليه الأخلاقية، وهو الحياة. يظهر ذلك في أول مؤلفاته "ميلاد التراجيديا" The Birth of tragedy فتؤكد قيمة هو أكثر الحقائق ثباتا في العالم والحقيقة^(٣٢). ومن هنا يبرز العنصر الديونيسوسي ويعلن عنه مقابل العنصر الأبولوني. يقول في الفقرة الرابعة بزهو المنتمصر "دعوني أؤكد نجاحي على ما تم خلال الأعوام الألفين التي عارضت الطبيعة وحطت من قدر الإنسانية، إن تأكيد الحياة، هو الذي ينهض برفعة البشرية وتهبته حياة خصبة مليئة بالوفرة"^(٣٣).

وسوف نتناول على التوالي تحليلات نيتشه للقيم كما ظهرت في "إنساني، إنساني للغاية"، "ما وراء الخير والشر" و"جينالوجيا الأخلاق"، والصورة التي ظهرت عليها في "إرادة القوة"، بل أن كتبه الأخرى تعرض بشكل غير مباشر آراءه الأخلاقية، فهو في "مولد التراجيديا" ١٨٧٢ يرى أن للمأساة الأغريقية تحدي بطولي لقوى الموت وأقبال على الحياة ، و"كتاب فجر" أو خواطر في الأوهام الخلقية، يقدم إنسان حفر في الأرض وسار في الظلام ثم صعد إلى النور، إلى فجره الخاص. هبط إلى الأعماق ليهدم أسس

البناء الخلقي القائم ويهدم الثقة بهذه الأسس؛ الفضيلة، حب القريب، احتقار الجسد، كل ما هو مسيحي، وكل القيم السائدة، وذلك من أجل أخلاق جديدة. ويتخذ في العلم للمرح نفس الموقف الذي اتخذته في "عجر" ضد الأخلاق السائدة^(١٧) وكان كتاب هكذا تكلم زرادشت دفاعا عن الحياة، الجسد، في وجه النفس والأخلاق التقليدية، والميتافيزيقا، لقد اختار نيتشه زرادشت كمحطم للأخلاق القديمة باسم قيم جديدة مختلفة كلية^(١٨)

يظهر لنا نيتشه في "إنساني إنساني للغاية" ١٨٧٨ كثيرا من القضايا المتعلقة بالأخلاق والقيم، التي منجدها فيما بعد أكثر تفصيلا وعمقا في كتاباته اللاحقة خاصة "ما وراء الخير والشر" و"جينالوجيا الأخلاق"، ويتكون الكتاب الأول من "إنساني إنساني للغاية" من تسعة فصول تدور حول الأخلاق بالمعنى للواسع.

ويهمنا أن نتوقف عند القضايا الأخلاقية والقيمية كما ظهرت للمرة الأولى في هذا العمل، وكيف تطورت في أعماله اللاحقة، خاصة أن نيتشه يشير إليه مرات عديدة في الدراسة الأولى من "جينالوجيا الأخلاق"، باعتبار أن ما جاء في الأخير توسيعا لبعض ما جاء في إنساني. ولأول ما نود الإشارة إليه في هذا السياق هو إحساس نيتشه القوي بصواب أفكاره وتقدمها وكأنها قدرية وبنقة مستقبلية. وهو يرى أن البشر الذين سيتقبلون هذه الأفكار في البداية بنوع من الريبة لكن سرعان ما تغوهم إعادة النظر في تقييم الأشياء "سيخرج المرء بنوع من الرعب والريبة بخصوص الأخلاق، بل يتم تشجيعه على أن يدافع ولو مرة واحدة عن أسوأ الأشياء"^(١٩) والمقصود أسوأ الأشياء في عرف الأخلاق السائدة؛ التي يثور عليها نيتشه وينأى بنفسه بعيدا عنها لذا فهو - كما يقول - "لا أخلاقي" A.moralist وهي عبارة علينا أن نقف أمامها طويلا. فهو لا أخلاقي بالمعنى المتعارف عليه للأخلاق السائدة، لأنه يتحدث ضدها، خارج عنها، أنه يقف "بمعزل عن الخير والشر"^(٢٠) يتسامى عن إمكانية قلب القيم؟ "ألا يمكن قلب كل القيم؟ والخير ألا يكون هو الشر؟ ألا يحتمل أن يكون كل شيء خطأ؟"^(٢١) أن الخير وللشر عبارات فقدت كل معناها وعلينا أن نعيد النظر فيها. فليس العالم أو وقائعته المختلفة خيرة أو شريرة.

إنه هنا يبدو مثل فتجنشتين يرى أن القيم والفضائل ذاتية، ونحن الذين نخلق عليها معناها. "أن العالم بداهة لا يبدو خيرا ولا شريرا، لا يبدو أنه هو الأفضل أو الأسوأ.

وأن مفاهيم "خير" و "شرير" لا معنى لها إلا بالنسبة للإنسان، بل أكثر من ذلك، أنهما ربما لا يكونان مبررين هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار الطريقة التي يتم بها استعمالهما عادة. وسواء كان ذلك قدحا أو تمجيذا فإنه يجب علينا للتخلص من هذا التصور للمالم ونستطيع أن نجد في رسالة قنچشئين المنطقية الفلسفية موقف مشابه، حيث يرى في القضية (٦٤١) أنه ليس في العالم قيمة وأن وجدت فهي كانت غير ذات قيمة.. ويضيف، أن معنى العالم ينبغي أن يكون خارج العالم^(٤٨)، ومن هنا يلحق أولفاسون نيتشه ويقربه من الفلسفة التحليلية المعاصرة. يقول: "بالنسبة لنا إذا استعرضنا الفلسفة التحليلية المعاصرة فإننا نجد نيتشه ليس فقط باعث ثورة على الأخلاق بل في الميتا-أخلاق"^(٤٩).

إن نيتشه الذي عده البعض فيلسوف الحياة ، لتأكيد على قيمة الحياة يؤكد لنا على أهمية إعادة النظر في قيمة للحياة ليس فقط من منطلق منطقي بل من خلال الميول الإنسانية، الرغبة، المنفعة، الذاتية. إن قيمة الحياة تركز بالنسبة للإنسان العادي على كونه يولي نفسه أهمية أكبر من التي يوليها للناس^(٥٠). فالذاتية أو لنقل الأناية؛ هي أساس تحديد الأخلاق. وترتيب المنافع الأناية مقولة أساسية في أخلاق نيتشه وهي أقرب إلى الدفاع عن النفس. فإذا كنا نقبل أخلاقية الدفاع عن النفس فمن الواجب علينا أن نقبل كذلك كل مظهرات الأناية - فنحن نفعل للشر كي نضمن بقاءنا وحمايتنا. نسلم بأن الإساءة عن قصد، أخلاقية حين يتعلق الأمر بوجودنا أو أمننا^(٥١). أن التأكيد على المنفعة يتضح لدى نيتشه بحيث يقرب البعض بينه وبين ولهم جيمس كما فعل فريدريك ألفاسون F.A Olafson في دراسته "نيتشه كانه والوجودية" حيث يرى أننا يمكن أن نفهم المغزى الحقيقي لإسهام نيتشه في الأخلاق في محتوى نظريته العامة في الحقيقة وتطبيقاتها في مجال القيم. ويرى أنه مثل العديد من البراجماتيين يعتقد أن جميع معارفنا وكل نماذج تجربتنا التصورية تتضمن عنصرا تقيما ويربط بينه وبين جيمس ، ففي الوقت الذي يحاول فيه نيتشه إعادة تفسير الفكرة العامة للحقيقة بهذه الروح البرجماتية فإنه يتعرف على فرق أساسي بين تأسيس حقيقة القضايا الفعلية والأفعال الإرادية عن طريق غايتها^(٥٢).

لقد أدرك نيتشه في هذه الفترة بعد تعرفه على أعمال بول ري Paul Ree - الذي يشيد به^(٥٣) . أولوية الدراسة للنسبة للأخلاق، وضرورة البحث عن أصل الأحاسيس

الأخلاقية" وهو ما سنجده أيضا في "جينالوجيا الأخلاق". أن نيتشه يتحول إلى البحث التاريخي، ويفصل في تاريخ الأحاسيس الأخلاقية. وفي فقرة هامة يتناول "ازدواجية ما قبل تاريخ الخير والشر"، فالحير والشر تاريخ في روح الأعراق والطبقات المهيمنة؛ الخير ينتمي إلى "الخيرين" إلى جماعة لديها إحساس بالتضامن، لأن كل أفرادها يرتبطون فيما بينهم بروح الثأر، الشرير ينتمي إلى "الأشرار" من لبني العريكة والعاجزين الذين لا يعرفون للتضامن معنى، الخيرون طبقة، الأشرار ركام. الخير والشرير مرادفين للنبيل والحقير، للعبد والمسيح^(٩٤).

ويتناول المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاقية التي سيفيض في تفاصيلها في كتابه "بمعزل عن الخير والشر". وهذا ينقلنا إلى ما قدمه نيتشه في هذا العمل؛ الذي يؤسس ويمهد للطريق إلى تجاوز الأخلاقية السائدة والنظر إليها بمعزل عما تعارف عليه الناس من أجل تأسيس قيمة جديدة، هنا يقلب نيتشه أو يدعو إلى قلب القيم، وهذا هو موضوع الفقرة التالية.

يميز نيتشه "فيما وراء الخير والشر" بين ثلاث مراحل في تطور الأخلاق. الأولى، وهي للفترة الأطول في التاريخ البشري، والتي استتبعت قيمة الفعل من النتائج المترتبة عليه وليس من الفعل في ذاته، ويسمي هذه المرحلة ما قبل الأخلاق. ثم تحول إضفاء الخير لا على نتائج الفعل بل على نفسه، نتيجة سيادة القيم الأرستقراطية والإيمان بـ "النسب"، الأصل descent وذلك في المرحلة الثالثة التي يطلق عليها، المرحلة الأخلاقية نتيجة إبراز "الأنا"، "الذات"، ومن هنا علينا إعادة تأكيد الذات، فهي المنوطة بعملية قلب القيم، وتحويل أساسها وذلك ما يطلق عليه نيتشه؛ خارج، أو ما وراء الأخلاق^(٩٥).

إن ما يهدف إليه من تأكيد الذات وتحقيق "إرادة القوة" يظهر في إعادة نظر جذرية للقيم وتحويلها من قيم العامة أو العبيد إلى قيم السادة. ونظرا لهيمنة قيم العامة في المجتمعات، وهي الأخلاق السائدة فإن قيم القوة والنبالة والاستملاء تعد خطرا، ولا أخلاقية، ونيتشه هو الذي يطالب بأخلاق القوة ويعد - كما يصف نفسه - لا أخلاقي وهو وصف مضلل للقارئ؛ الذي يتوقف عند المعنى السائد للأخلاق وقد يكون متناقض حيث يصدر عن فيلسوف دارت أعماله جميعها حول الأخلاق. إن معنى اللا

أخلاقية ليس ضد الأخلاق (السائدة) التي يمكن أن نصف من يتبعها بالأخلاقي، ومن لا يتبعها وإن كان يؤمن بها ويخضع لها - باللا أخلاقي بل أن المقصود باللا أخلاقي A-Moralist هنا هو من يقف خارج هذه الأخلاق السائدة أخلاق العبيد والضعف ، بمعزل عن الخير والشر المتعارف عليه.

إن ما يرفضه نيتشه في أخلاق عصره والتي ترجع إلى الأفلاطونية وإلى سقراط، والتي دعمتها المسيحية هي أخلاق العبيد والقطيع، hard animal morality هو أنها ليست الأخلاق بالآلف واللام ، أنها نمط واحد من الأخلاق الإنسانية من الممكن أن يوجد معها وإلى جولرها وخلفها أشكال أخلاقية عديدة ، وهذا ما يبحث عنه نيتشه ويندب نفسه للقيام به وهو إيجاد السوبر أخلاق، التي تقاوم الأخلاق السائدة وترفضها وتتجاوزها^(٥٦) وذلك مقابل الديمقراطية الحالية التي هي وريثة المسيحية، وهي صورة من صور تداني الإنسان. يدعو نيتشه السادة الأقوياء المتميزين إلى أن يتجهوا بالأخلاق وجهة جديدة ويعيدوا تقييم القيم.

يرى شاخنت أن التسمية "لا أخلاقي" ليست دقيقة تماما حين يصف بها نيتشه نفسه، فهي تشير إلى تبسيط وتشويه حقيقة موقفه من هذه القضايا. فمفهوم الأخلاق بالنسبة إليه كان يعني معاني متعددة وهو حين يصف أخلاق لوربا بأنها أخلاق القطيع كان يبين أنها نوع واحد من الأخلاق الإنسانية وهناك العديد من الأنواع الأخرى. لقد كان يبحث في الأشكال التاريخية للأخلاق وللمعنى العام للأخلاق ، وفي الأخلاق باعتبارها قضية الإنسان القادرة على تحقيق إنسانية أمثل^(٥٧) لقد كان يؤكد على أنه لا توجد أخلاق مطلقة، وأن الحكم الأخلاقي يعتبر وهم، وأنه لا توجد حقائق أخلاقية ثابتة. والقضية الرئيسية بالنسبة له عدم وجود ظواهر أو وقائع أخلاقية ولكن يوجد فقط تفسير أخلاقي لتلك الظواهر. يؤمن نيتشه بضرورة الأخلاق ودورها ، لذا عدل عن رأيه ، وقرر أنه توجد حقائق أخلاقية وأنها تخرج عن أن تكون "كذبة ضارة" و "خداع خطر" وأكسبها شرعيتها وأهميتها في ضوء فلسفته الأنتروبولوجية ونظرية القيمة^(٥٨).

ويرى أن المطالبة بأخلاق واحدة للجميع يعني الأضرار بالإنسان الأعلى تحديدا. أن ثمة تراتبية بين إنسان وإنسان يؤكد عليها نيتشه وبالتالي بين أخلاق وأخلاق^(٥٩) يرفض نيتشه أخلاق القطيع ويقتصر حق خلق القيم على السادة "خلق القيم هو من حق السادة"^(٦٠) وذلك تبعا لنظرية أخلاق السادة والعبيد، التي يعرضها لنا في فقرة طويلة

في "ما وراء الخير والشر".

يقول: "أثناء تجوالي بين أنواع الأخلاق التي سادت اليوم على الأرض، أو ما تزال عثرت على سمات معينة أرتبط بعضها ببعض وظهرت بصورة منظمة حتى ظهر لي في النهاية نوعين أساسيين بينهما فارق جوهري هما: أخلاق السادة وأخلاق العبيد، فقد ظهر التمييز بين القيم الأخلاقية عن جنس قوي غالب أدرك تمييزه عن الجنس المغلوب، أو عن العبيد للمظلومين، يحدد الجنس الأقوى للغالب مفهوم "الخير"، فالنبلاء هم من يحددون القيمة، أنهم خالقو القيم، القيم التي تمجد الذات وجوهرها الشعور بالتفوق والامتلاء"^(١١). أن تمييز نيتشه بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد وانتصاره للأولى أخلاق القوة على الثانية، هو أساس دعوته إلى إعادة قلب (= تقييم) القيم. هذا القلب أو الانقلاب ثورة في مجال الأخلاق والقيم. ومن هنا تميز كاترين بارسونز في دراستها "نيتشه والتغيير الأخلاقي" بين: الإصلاح الخلقي والثورة الأخلاقية، الأول وظيفته المحافظة على الأخلاق المتعارف عليها والثاني رفض هذه الأخلاق والتمرد عليها بخلق وإبداع قيم جديدة، وأنه، بين مختلف الفلاسفة يقف نيتشه بمفرده باحثاً عن التغيير الذي يمثل ثورة أخلاقية تنصب على التقاليد الراسخة للأخلاق من أجل إبداع أخلاق جديدة"^(١٢) لذا يلجأ نيتشه إلى الجينالوجيا للبحث في منشأ الأحكام الأخلاقية وكيف تحدد معنى "الخير" و"الشر" وهو العمل التأسيسي للقيم عند صاحب إرادة القوة.

رابعاً: جينالوجيا الأخلاق

يقدم لنا نيتشه في كتابه "جينالوجيا الأخلاق" ١٨٨٧ سيرة حياة أفكاره، التي تتعلق بأصل الأحكام الخلقية المسبقة. ويرجمها إلى تلك الفقرات في "إنساني، إنساني للغاية" ١٨٧٦-١٨٧٧، حيث وجدت أول تعبير عنها، بينما يعود التفكير فيها إلى فترة أسبق من ذلك. وهذا الامتداد الزمني والتفكير الدائم يوضح أنها تصدر من إرادة أساسية للمعرفة. صدر عنها انشغاله المبكر، والذي يدور حول سؤال: ما هو الأصل الذي علينا أن ننسب له أفكارنا حول الخير والشر؟ وقد جعله موقفه النقدي من كابط الذي يحضر حضوراً سلبياً دائماً في تفكير نيتشه الأخلاقي"^(١٣) الداعي إلى اللاأخلاقية يميز بين الحكم اللاهوتي المسبق والحكم الأخلاقي المسبق، أي أن يتوقف عن البحث عن أصل الشر في ما وراء هذا العالم. ألا أن تعمقه في الدراسة التاريخية

الفيلولوجية واهتمامه الكبير بالمسائل النفسية، حول هذه الإشكالية إلى الآن: في أية شروط عمد الإنسان إلى إيجاد مقياسي الخير والشر بهدف استعماله في حياته، وما هي قيمة هذا المقياسين؟ وهل نتج عنهما تطور أم عرقلة تطور البشرية؟ هل هما تعبير عن مظاهر اللبؤس والفقر الروحي والانحطاط؟ أم عن السعادة والقوة والثقة بالمستقبل والحياة؟ وظلت الأجوبة كما يخبرنا نيتشه على هذه الأسئلة تولد أسئلة جديدة، تزداد وتتسع حتى يتحدد تفكيره وتوضح معالم فلسفته في الأخلاق والقيم^(١١).

لقد كان كتاب بول ري Poul Ree "في أصل المشاعر الأخلاقية" الذي أشاد به نيتشه في مواضع عديدة من "إنساني، إنساني للغاية" هو الذي حرك بعنف تفكيره، ويرجعنا إلى ما كتبه من شذرات في كتابه السابق حول هذه القضايا مثل: "حول الأصل المزبوج للخير والشر"، أي اختلاف هذين المفهومين وفقا لنشأتها عن الأسباد أو عن العبيد. الشذرة ٤٥، قيمة الأخلاق الزهدية وأصلها، الشذرة ١٣٦ وما بعدها ثم حول أخلاقية العادات، الشذرة ٩٦، ٩٩ والمجلد الثاني الشذرة ٨٩ ، ٩٢^(١٢). والحقيقة أن الباحث المتمق للفلسفة نيتشه الأخلاقية يدرك أن قضية نيتشه وتفكيره يتجاوز ما طرحه من تساؤلات وفتراضات حول أصل الأخلاق لقد كان انشغاله وتفكيره يتعلق "بقيمة الأخلاق".

إن نيتشه هنا يفكر من خلال وضد شوبنهاور، خاصة فيما يتعلق بـ "قيمة الشفقة" التي رأى فيها نيتشه، الإرادة التي تنقلب على الحياة، وهي ضرب من البوذية الجديدة، التي نتجه نحو العدمية ويقوده هذا التفكير الذي يمتزج فيه للشك والخشية إلى إعادة النظر في الأخلاق السائدة وتجاوزها. يقول: "أنا في حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، وإعادة طرح قيمة هذه القيم للبحث، لمعرفة الشروط التي ولدتها ونشأت فيها ونشوت"^(١٣) لقد كان نيتشه يسعى، من خلال، ما طرحه من مشكلات حول نظرة بول ري "في أصل المشاعر الأخلاقية" إلى تعبيد اتجاه نحو تاريخ حقيقي للأخلاق، بحل شفرة النص الهيروغليفي الطويل الذي يتحدث عن ماضي الأخلاق البشرية.

يسدعي نيتشه معرفته الفيلولوجية لتحديد معنى "خير" في اللغات المختلفة. فهي تنتج عن التميز والذبل وتتولد عنهما، فهي تعني المتميز من حيث خلقه. أنها ترتبط بالأرستقراطية، يرجع نيتشه لفظة gut خير الألمانية ويقرنها ببعض الكلمات الشبيهة بها إلى der gttliche، الإلهي أو الفرد الذي ينسب (من نسب) الآلهة، ومرادفه (Goth) اسم لفئة من النبلاء. ويقترح نيتشه في نهاية دراسته الخير والشر في

"جينالوجيا الأخلاق" وضع الأسس والشروط التمهيدية من أجل تحديد قيمة القيم، بدراسة تطور المفاهيم الأخلاقية عن طريق الإقادة من جهود الفيلولوجيا والطب وعلم النفس. "وعلى كل هذه العلوم من الآن أن تبدأ بتمهيد الظروف التي تخدم الفيلسوف، لن تفهم هذه المهمة بمعنى مشكلة القيمة، أي تراتبية القيم"^(١٧) فيلانسبة إلى نيتشه ليس هناك في العالم بأسره قضية تستحق أن يوليه المرء اهتمامه الجدي بقدر ما تستحق هذه القضية^(١٨).

ينتقد نيتشه في المقالة الأولى من "الجينالوجيا" عن الخير والشر، اتجاه النفاثانيون الإنجليز في البحث عن أصل الأخلاق بسبب افتقارهم الحص التاريخي، وإذا كان هؤلاء يرون أن الخير ينتج عن الحكم على الفعل غير الأناني من قبل من يعود عليهم هذا الفعل وينتفعون به، ثم نسي هذا الأصل وأصبح يطلق الحكم "خير" على الأفعال الإيثارية غير الأنانية. فلن نيتشه يرى مقابل ذلك أن الحكم على فعل بأنه خير - لم يصدر عن هؤلاء الذين وقع عليهم فعل الخير، المتلقين له، بل عن من صدر عنهم؛ وهم البشر الأكوياء ذوى المنزلة السامية والأرقى، وهم أنفسهم الذين اعتبروا نواتهم اختياراً وحكموا على أفعالهم بأنها خيرة. فأسسوا بذلك تقدير هذه الأفعال وأعطوا لأنفسهم حق خلق القيم وتحديداتها، انطلاقاً من هذا الشعور بامتيازهم عن الآخرين. هذا الشعور بالتفوق والاختلاف - كما يؤكد نيتشه - هو أصل التميز بين الخير والشر^(١٩).

علينا هنا أن نتوقف لنشير إلى أن الأحكام الأخلاقية والتقييمات المختلفة وتسميات الخير والشر، ترجع إلى إطلاق أحكام حول الأفعال التي تسلكها الطبقات المهيمنة، فهي ترجع إلى اللغة. واللغة عند نيتشه في أصلها فعل من أفعال السلطة صادر عن لهم الغلبة والسيطرة. "فتمسية الشيء هي تملكه"، فإذا كان هذا صحيحاً، فإن التضاد بين الأناني والمنزه في الحكم على الأفعال يظهر في فترات تداني التقييمات الأرستقراطية. حيث تسود أحكام العامة وتسيطر كما في أوروبا الحالية التي تسلوي بين أخلاقي وغير أناني. ومن ثم يظهر التقابل بين أخلاق القوة وأخلاق الضعف، أخلاق السادة وأخلاق العبيد أخلاق الأرستقراطية للمقاتلة وأخلاق الكهنة والتقويم سجل بينهما.

تقوم أحكام القيمة لدى الأرستقراطية للمقاتلة اعتماداً على البنية البدنية والصحة الموفورة والحيوية الناتجة عن الاستعداد للحرب، بينما تقوم التقييمات عند الكهنة على شروط أساسية مختلفة، تدور حول كراهية الحرب بسبب العجز، الذي يولده لديهم

الحقد^(٧٠) ويمثل هؤلاء اليهود- الذي يقتضي موقف نيئشه منهم دراسة خاصة- هذا الشعب الكهنوتي الذي ظل في صراع دائم مع أعدائه حتى تم له إجراء تغيير جذري على جميع القيم، يقول نيئشه: لا يقارن ما بذل من جهود ضد النبلاء، الأقوياء، السادة بما فعله اليهود، أنهم من تجرؤا بطريقة منطقية على قلب معادلة القيم الأرستقراطية رأسا على عقب (خير، نبيل، قوي، جميل، سعيد، محبوب إلى الله) وانطلاقا مما يحملونه من كراهية الحقد والعجز، أكدوا هذا القلب للقيم، "أن المساكين وهم الطيبون والفقراء والعجزة والصغار والمحتاجون هم وحدهم أصحاب التقوى، وبالمقابل فإن النبلاء الأقوياء الطغاة الجشعين سيظلون إلى الأبد منبوذين ملعونين^(٧١)."

إن نيئشه يؤكد على القول بأن تمرد العبيد في الأخلاق قد بدأ مع اليهود، "بينما نجد أن كل أخلاق أرستقراطية تولد من تأكيد لذاتها نجد أن أخلاق العبيد توجه رفضا لكل ما لا يشكل جزء من ذاتها، لما هو مختلف عنها "لا أنا " ما هذا الرفض؟، هذا القلب للتقييم أنه ينتمي في جوهره إلى الحقد^(٧٢) هنا إذن أصل مزدوج، أصلين لمفهوم الخير، حسب نشأتهم الأولى لدى النبلاء، الأرستقراطية، المقاتلة، والثاني لدى الكهنة الذين قلبوا معناه، وبدأ ذلك بدافع العجز والحقد لدى اليهود الذين غيروا دلالة الفضائل وحولوا معنى القيم. يقول في "ما وراء الخير والشر": إن اليهود، الشعب الذي "ولد للعبودية" حققوا معجزة قلب القيم reversal of values، التي قدمت خطرا جديدا للحياة على الأرض. لقد أذاب melted أنبياؤهم أفكار "غني"، "تسريح"، "عنيف" و"حسي" إلى فكرة واحدة وحولوا "العالم" إلى معنى العار shameful وفي عملية قلب القيم هذه - في جانب منها استعمل لفظ فقير بمعنى مقدس holy وصديق. باليهود يبدأ تمرد العبيد في الأخلاق^(٧٣). وذلك على النحو الذي يذكره نيئشه: "قالعجز الذي لا يلجأ إلى الثأر يتحول عن طريق الكذب إلى صلاح وخيرية، والجبن إلى "تواضع" والانتقاد لمن يبغضون "طاعة" والرضى "صبرا" بل فضل" العجز عن الانتقام" يتحول إلى رغبة عنه بل إلى صفح عن الإساءة^(٧٤)."

لقد ظهر التعارض بين قيم: للخير والشر وتحدد في هذا التقابل بين روما ضد ياهودا Roma aginst Judaea وياهوذا ضد روما. كان هناك شعور أن في اليهودي ما هو مضاد لطبيعة روما ويقع منها على طرف نقيض، فهو كائن تسبّد به الكراهية للجنس البشري^(٧٥) لقد خص نيئشه روما بالقوة لمعرفة أي أخلاق تسود الآن لقد انتصرت أخلاق

القوة حتى ظهر الحقد اليهودي وإن علنت قيم السيادة والقوة والنبل مرة أخرى في عصر النهضة، لكن سرعان ما انتصرت ياهودا من جديد بفضل حركة الإصلاح ومع الثورة الفرنسية حين نهلت آخر معقل السادة للنبلاء. لقد كان "جينالوجيا الأخلاق" متجها نيتشاويا قنمه مقابل الميتافيزيقا للبحث عن الأحكام المسبقة في ميدان الأخلاق يقول في الفقرة السادسة من تمهيد الكتاب "ثنا في حاجة إلى نقد للقيم الأخلاقية، ولذا فطينا أولاً أن نضع قيمة القيم موضع سؤال أن نعرف شروط نشأتها وظروف التي ساعدت على ذلك^(٧٦)، ويظهر فيه الدراسة النفسية للأخلاق، التي ما فتئ نيتشه يؤكد عليها، وهناك العديد من الدراسات حول نيتشه وعلم النفس والتحليل النفسي مما دفع تلاميذ فرويد أن يتخذوا من التماثل والشبه بين فرويد ونيتشه موضوعاً لأحد مؤتمراتهم اعتماداً على أطروحات "جينالوجيا الأخلاق"^(٧٧).

وفي مقدمة "أقول الأصنام" يشير نيتشه إلى إنجاز مهمته ويحدد لنا تاريخ ٣٠ سبتمبر ١٨٨٨ باعتباره اليوم الأول الذي فيه الكتاب الأول من قلب جميع القيم^(٧٨) ويؤكد على أن الحياة هي أساس الأخلاق ومصدر القيم، أخلاق للقوة بالطبع، بينما الأخلاق السائدة، أخلاق العبيد، فهي طبيعة مصادرة. ويرى أن "مهاجمة النزوات تعني مهاجمة الحياة"^(٧٩) ويضع ذلك فيما يشبه القاعدة الذهبية، البدئية وهي "أن كل أخلاق سليمة تسودها غريزة من غرائز الحياة"^(٨٠) يقول تحت عنوان "قضية سقراط" أن كل أخلاقية الفلاسفة الإغريق انطلاقاً من أفلاطون محددة بدوافع مرضية^(٨١) وهذا ينطبق أيضاً على أخلاق المسيحية التي هي من وجهة نظره امتداد ووريثة للأخلاق الأفلاطونية، بل كل أخلاق الكمال بما فيها المسيحية تقوم على سوء فهم... أن يرغب المرء على مقاومة غرائزه، تلك صيغة الانحطاط. لما دامت الحياة تملك منحني تصاعدياً، فالسمادة تساوِي الغريزة،^(٨٢) "إن المسيحية عنده - وهي امتداداً لليهودية قلب لكل القيم الأرية، انتصار للقيم المنبوذين، بشرى يبشر بها المتواضعين والفقراء، ثورة للنساء والمشبهين، والمخفقين، العامة ضد الـ"نسب" أنها انتقام المنبوذين الأبدى مقدماً - كدين المحبة"^(٨٣).

وقبل أن نمترسل في تحديد مفهوم القيم والأخلاق ومحاولة نيتشه لقلب القيم نتوقف عند دراسة فيليبيا فوت Philippa Foot "نيتشه إعادة تقييم القيم"، التي تناقش موقفه من الأخلاق المسيحية وتنتقد هذا الموقف حيث رفض نيتشه فضيلة التواضع والتعاطف مفضلاً حب الذات على الاهتمام بالآخرين^(٨٤). إن إيجاد مقياس للأخلاق ورؤية القيم

هي ما يهدف إليه نيتشه، وهذا ما يستدعي وجود مراقب محايد خارج نطاق أنواع الأخلاق المتعارف عليها، أن الأخلاق كما فهمت حتى الآن وكما قدمها شوبنهاور هي "نفي إرادة الحياة"، لذا يطالبنا نيتشه بتكذيب الحياة، ليس انطلاقاً من داخلها وإنما عبر رؤية عميقة لتاريخ الأحاسيس الأخلاقية. ونظرة من خارج أنماط الأخلاق المتعارف عليها "يلزم أن يكون المرء خارج الحياة وفضلاً عن ذلك، أن يفهمها أكثر من أي كان، أكثر من الكثيرين من أولئك الذين عاشوها، لكي يكون له الحق فقط في أن يعرض لقضية قيمة الحياة: أننا هنا بإزاء الحياة كمصدر للقيم والتقييم، الحياة هي التي نقيم، عندما نتحدث عن القيم فإنما نتحدث بوحى نتحدث من وجهة نظر الحياة نفسها: "أن الحياة هي التي تقوم" من خلالنا في كل مرة نضع فيها قيمة^(٨٥). أن الأخلاق في كونها تؤسس في المطلق وليس بالقياس إلى الحياة أو مراعاة للحياة هي عند نيتشه خطأ جوهرى. ويوضح لنا ذلك بقوله "أن هذه "الطبيعة المضادة"، التي هي الأخلاق، ليست في حد ذاتها إلا حكم قيمة عن الحياة. ولكن عن أي حياة؟ عن أي نوع من الحياة؟ الجواب - وقد سبق أن قدمه لنا - الحياة الضعيفة المعلة المذمومة"^(٨٦).

خامساً: القيم وإرادة القوة

ربما يعد كتاب "إرادة القوة" Der will zur macht الذي يحمل عنواناً فرعياً هو محاولة في إعادة تقييم كل القيم، التعبير الكامل والأخير لفلسفة نيتشه ككل. والعمل كما نعلم، نشر بعد وفاته عام ١٩٠١ في الأعمال الكاملة، وهو تجميع قامت به إليزابيث فويرسثر نيتشه^(٨٧)، يرى فيه هيدجر متالمة نيتشه ومساءلته للفلسفة الغربية "أنه يستدعي الفكر الذي عاد في فلسفته الميتافيزيقية إلى بداية الفكر الغربي، ويضع نفسه في مقدمة معارضة العدمية "فيلسوف - فنان" وأن الرؤية التي يقدمها ليست "جمالية ألا في ظاهرها" و"ميتافيزيقية" في أعرق مقصدها^(٨٨). وهذه الرؤية الميتافيزيقية هي محاولة إعادة تقييم كل القيم. وبالتالي فهو أي الكتاب يقدم لنا الصورة النهائية للقيم عند نيتشه أعتمده كل من حاول تقديم فلسفة نيتشه سواء بشكل موجز مثل ماجل Magill^(٨٩) أو بشكل موسع كما نجد لدى كوفمان الذي اهتم اهتماماً كبيراً بفلسفة نيتشه، ترجم له أعمال متعددة وكتب عنه كتابه الضخم "نيتشه فيلسوفاً وسيكولوجياً وضد المسيح"^(٩٠) وتناوله حتى في كتبه التي لا تدور حول فيلسوف إرادة القوة^(٩١).

وبنية العمل رباعية، يتكون من أربعة كتب داخل كل منها أقسام الكتاب الأول العدمية Nihilism ويتناول العدمية وتاريخ العدمية الأوربية. والثاني نقد القيم العليا الحالية ويتكون من أقسام ثلاثة هي: نقد الدين، نقد الأخلاق Morality نقد الفلسفة، ويقدم الكتاب الثالث مبادئ التقييم الجديد. في مجالات أربعة: إرادة القوة كمعرفة، إرادة القوة في الطبيعة، إرادة القوة كمجتمع وكفرد وإرادة القوة باعتبارها فناً. والكتاب الرابع، للتأديب والتعذيب ويتكون من أقسام ثلاثة هي: نظام الترتيب، وديونيسوس، والعود الأبدي^(٩٢).

وهو يؤكد فيه إن الوجود ليس إلا الحياة، وليست الحياة إلا إرادة، وليست الإرادة إلا إرادة القوة. إن الحياة لا تستطيع وفق نيتشه أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الاقتناء، والزيادة فيه، وما دامت كذلك فهي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط وخضوع^(٩٣) أني توجهت فلن تجد غير إرادة القوة فهي الدافع الحقيقي في النفس، وهي العامل الجوهرى في الجماعة والدولة^(٩٤)، وإرادة القوة فيما يقول هي سر الوجود، فلنبن على أسسها إذن مستقبل الوجود^(٩٥) وهذا ما يتكرر عند قنصوة حيث التقويم هو الوجود، والحياة والوجود شئ واحد، لأن كليهما تقويم، الحياة تقويم وإرادة ولكنها إرادة قوة، لأن الحياة لا تستطيع أن تبقى إلا على حساب حياة أخرى، فالحياة هي النمو، وهي الرغبة في التملك، فالحياة إذن إرادة قوة أي إرادة تسلط واستيلاء، وتملك وإخضاع^(٩٦).

سادساً : نيتشه وتجاوز الميتافيزيقا:

يكشف نيتشه أن المعقولة الفلسفية الحديثة، - انطو - نيولوجيا - أخلاقية. ومن هنا ضرورة كتابة تاريخ جديد للفلسفة الحديثة، للوقوف عند تقاطعها مع الميتافيزيقا واللاهوت والأخلاق، وعيه تصبح المفاهيم الكبرى للفلسفة الحديثة موضوع نقد جينيالوجي: العقل ومقولاته، المعقولة، الذات، الذاتية، الحقيقة، الإنسان، الحرية، الإرادة. وهو نقد يسعى إلى:

- الكشف عن الوجه الأخلاقي للمعقولة الفلسفية الحديثة، وبيان طابعها العدمي ومعاداتها للحياة، وكشف زيف مفاهيمها الكبرى.

- الكشف عن الأصل اللاهوتي للمعقولة الفلسفية الحديثة، أي عن طبيعة القيم

التي تسند مفاهيمها الكبرى، وطبيعة القوي التي تنتجها.

- الكشف عن الأصل اللاهوتي للمعقولة الفلسفية الحديثة ببيان تقاطعها مع المسيحية. لقد مات الإله لكن ظله مازال حاضراً في الفلسفة الحديثة^(١٧).

ويبين لنا نور الدين الشاذلي في كتابه "نيتشه ونقد الحديثة" الوجه الميتافيزيقي للمعقولة الفلسفية الحديثة يقول: يعتبر نيتشه أن الفلسفة قد كانت وماتزال أنطولوجيا ميتافيزيقية. أي أنها تسعى إلى أن تثبت الصفات التي تعمل على "الوجود" فتتظر إليه على أنه النموذج الأمثل والخير الأسمى. هذا ما يعنيه نيتشه عندما يصف هذه الأنطولوجيا بأنها "مثالية". ولما كانت تلك الأنطولوجيا تتحدث عن "وجود" متعال، فإنها أنطولوجيا ميتافيزيقية. ولكن بما أنه لا وجود إلا لهذا الواقع الحسي الذي تشبث الميتافيزيقي بالتفويض منه ووصفه بأنه مجرد مظهر، كانت الميتافيزيكا في نظر نيتشه مجرد وهم. لذا يمكننا أن نصفها بأنها كما يقول نيتشه في إنساني مفرط في إنسانيته "العلم الذي يبحث في أخطاء الإنسان الأساسية، ولكن باعتبارها حقائق أساسية". وفي اعتقاد نيتشه أن أساس "الفكر الميتافيزيقي" أنه فكر ثنائيات، يتق بالوعي وباللغة ويتسم كما كتب نور الدين الشاذلي بالسمات الثلاثة التالية:

أ - السمة الأولى للميتافيزيكا أنها "فكر ثنائيات"، حيث تميز بين "العالم الظاهر" و"العالم الحقيقي"، وتفاضل بينهما بالانتصار "للعالم الحقيقي" Die wahre welt "الماورائي" أو "العالم الآخر". إن "الوجود" الذي تتحدث عنه الميتافيزيكا وجود متعال يوافق عالماً آخر يتصف بكل الأوصاف التي يرتضيها الفكر ويتطلبها من مطلق. إن سيكولوجية الميتافيزيكا هي التالية: ليس هذا العالم إلا مجرد مظهر، إذن هناك عالم حقيقي. هذا العالم نسبي، إذن هناك عالم مطلق. هذا العالم متناقض، إذن هناك عالم لا يشوبه أدنى تناقض. هذا الواقع المتعالي في نظر الميتافيزيقيين هو الواقع، الثابت، الدائم، الخالد، الذي لا يعرف للتغير والصيرورة ولا الصراع ولا الألم.

ثمة إذن توجه إلى "عالم آخر" واتخاذ معياراً للحكم على عالمنا، لذا فإن "الفكر الميتافيزيقي" يثبت عالماً آخر غير عالم الحياة والطبيعة والتاريخ، وعلى هذا النحو

يعتبر "الوجود" بما هو عمق، ثابتاً، ساكناً في مقابل صيرورة الأشياء. ومن ثمة فهو "وجود" متعال. و"اتصالي" سمة تحدد بدقة ماهية الميتافيزيقيا: إنها الفكر الذي يعتقد في وجود عالم آخر. لنقل إذن، إن ما يحرك الميتافيزيقيا هو هاجس "بلوغ عالم غني بالمعنى وعميق"، وإرادة البحث عن الجذور. ولا شك أن الفيلسوف الميتافيزيقي قد يشعر بالمعظمة لأنه "يستطيع للنفاذ إلى جوهر الأشياء" ويدرك عمقه.

ب - أما السمة الثانية للميتافيزيقيا فتتعلق بتقنها بالوعى، حيث يعتبر الوعى "نواة الإنسان، أى الشيء الدائم، الأبدى، الأخير، الأكثر أصالة فيه". ويسمى هذا الجوهر "عقلاً" أو "نفساً" أو "جوهرأ مفكراً". وهو ، سبيل إلى المعرفة الحقيقية، بما يحويه من "مبادئ" أو "افكار" أو "مقولات" توصف أحياناً بأنها فطرية، وأحياناً أخرى بأنها "قلبية". (ص ١٨٥)

ج - أما السمة الثالثة للميتافيزيقيا فهي تقنها باللغة، فالفيلسوف الميتافيزيقي "يعتقد أنه بواسطة كلمته يعبر عن المعرفة السامية بالأشياء، وأن اللغة هي في الواقع المرحلة الأولى في طلب العلم". في تقدير نيتشه أن الهجمات التي تعرضت لها الميتافيزيقيا خلال القرون الأخيرة، لم تكن لتقضي على الوهم الميتافيزيقي، إذ سرعان ما وقعت الاتجاهات المهاجمة للميتافيزيقيا، في ذات الوهم، سواء أدركت ذلك أم لم تدركه. لذا يعتبر نيتشه أن خصائص الموقولية الفلسفية الحديثة هي ذاتها خصائص الميتافيزيقيا التقليدية^(١٨).

ويرى الشابي أن نيتشه لم يكن نهاية الميتافيزيقيا بل إنه تجاوزاً لها. إنه يجعل من تجاوزها أمراً يستوجب جهد البشرية التي هي مطالبة بأن "تبذل أقصى مجهود في التفكير كي تنصرف على الميتافيزيقيا".

يندرج سمي نيتشه إلى تجاوز الميتافيزيقيا ضمن نقده لعمدية المصور الحديثة التي لم تتمكن من القضاء على الميتافيزيقيا بل تأسست عليها، بحيث يجوز القول "إن نيتشه هو أول من أعلن بطريقة جذرية إمكانية انتصار نهائى على الميتافيزيقيا، إذ تكمن أسباب العمدية في نظره في كل ما حدد إلى الآن ماهية الميتافيزيقيا". وهو تجاوز

مقابل ذلك يرى نيتشه أن مهمة الفكر الأساسية ليست محبة الحكمة والبحث عن الحقيقة وإنما الانشغال بالمعنى والقيمة، وأن مقولات الفكر ليست هي للصواب والخطأ وإنما هي النبيل والخسيس، هذا الذى يتحدد وفقاً لقوى ويتوجه بموجب مفعولها. بهذا يكون نيتشه قد تجاوز أطروحات الميتافيزيقا بصدد ماهية الفكر ومسألة الحقيقة، ليذهب إلى أن الحقيقة هي الكيفية التى بها تحين الخطابات المقبولة فى عصره. من هنا يقول محمد مطواع، إن لمشروع نيتشه غاية محددة هي الدعوة إلى هدم ميتافيزيقا قائمة من أجل إقامة ميتافيزيقا من شأنها أن تشفى العصر من مرض العدمية.

غير أن نيتشه يرى أن هذا العالم الذى وضعته الميتافيزيقا الغربية إلى الآن يعيش حالة احتضاره، إذ أن مجمل القيم التى يقوم عليها آيلة إلى الانهيار والخراب؛ لأجل ذلك يدعو إلى خوض حرب ضد الميتافيزيقا الغربية من خلال فضح سائر القيم الآن ليتمكن الإنسان الأعلى من تعمير الكون ككل طبقاً للقيم الجديدة التى سيشرعها بإرادته.

من خلال الإشارات السابقة، قد يبدو أن ماهية الفكر فى ميتافيزيقا نيتشه لم تخرج عن ما حددته الميتافيزيقا منذ أفلاطون. وهذا موقف هيدجر منه، فهو يرى أنه على الرغم مما قام به نيتشه من محاولة لتجاوز الميتافيزيقا، لم يتمكن من تجاوز الأساس الذى قامت عليه. أن نيتشه لم يخرج عن الأساس العام الذى اتخذته الميتافيزيقا عموماً أساساً لقول الحقيقة، أى الذات بوصفها ظاهرة معقدة تتحدد قيمتها بالاستناد إلى صراع القوى وتراتبها. وإن فعلى الرغم من كون ميتافيزيقا إرادة القوة حاولت تهديم ومجازرة أساس الميتافيزيقا، فإنها ظلت غارقة فى برائين الميتافيزيقا، لأن نيتشه يريد من جهة تهديم نظام من القيم ومن جهة ثانية يريد التشريع لنظام جديد يقوم على إرادة القوة ومفهوم الإنسان الأعلى^(١٠٤).

يتسم المشروع النيتشوي فى الفلسفة بطابع نقدي واضح وصريح، يعتبر نقد الأخلاق للعنوان الأساسى لمختلف مؤلفاته، والمهمة الرئيسية التى تنصدر نشاطه الفكرى. مجهوده مكرس لفهم ما يطلق عليه ظاهرة الانحطاط أو الروح الإنكارية، التى يعتبرها علة مرض

الغرب الحديث المتمثل في العدمية. وليست الجنيالوجيا سوى محاولة لتفكيك الأقنعة الفكرية والسياسية للعدمية، وتشخيص أعراضها من حيث هي ظاهرة شاملة لمختلفة مظاهر الثقافة الغربية الحديثة من دين وأخلاق وفن وفلسفة وعلم^(١٠٥).

ونقطة انطلاق التفكير النيتشوي كما كتب محمد أنطاسي هو الإشكال التالي: لماذا ظلت العدمية المحرك الرئيسي لتاريخ الغرب؟ ولماذا ظل النموذج الارتكاسي الملهم للفكر والثقافة الغربيين؟ وكيف استطاعت القوى الارتكاسية أن تنبصر على القوى الفاعلة، وأن تحسم السلطة لصالحها عبر التاريخ؟ ويرى صاحب "نيتشه وسياسة الفلسفة" أن مشروع نيتشه الفلسفي برمته محاولة لفهم وحل هذا الإشكال. ولتحقيق ذلك لابد أولاً من إقامة جنيالوجيا للعدمية، من خلال مظاهرها الثلاث الأساسية التي هي: الحقد، والوعي الشقي، والمثل الأعلى الزهدي، الذي يعتبر تركيباً وتصبيحاً لهما. ويهيئ هذا التحليل التاريخي والسيكولوجي للعدمية القيام بقلب شامل وجذري للمثل والقيم العليا للغرب، التي يدرجها نيتشه تحت مقولة الميتافيزيقا أو الأخلاق. من هنا نفهم الطابع النقدي للعمل الجنيالوجي.

ما يميز النقد الجنيالوجي عن النقد الميتافيزيقي السابق عليه، هو أنه لا ينطلق في نقده للنص من موقع الحقيقة، ولا من موقع الأخلاق، لأنه يروم أصلاً تفكيك الثنائيات الميتافيزيقية. ولدى نيتشه مدخلان للنقد. فهو من جهة يبين أن الحقائق الموضوعية مصدرها أخلاقي ويرجع للصروح الفلسفية إلى أرضيتها الأخلاقية؛ ومن جهة أخرى يبين أن هذا الاعتقاد الأخلاقي لا علاقة له بالأخلاق. النقد الأول يجمال الحقيقة في تناقض مع نفسها، بتبيان أنها تخون مبدأها الأعلى في الموضوعية لصالح الأخلاق؛ والنقد الثاني يضع الأخلاق في تناقض مع نفسها، بتبيان أنها تستجيب لغرائز الحقد والانتقام، التي تكذب مبادئها الأخلاقية. بينما يروم النقد الجنيالوجي خلخلة خطاب الميتافيزيقا ليكشف عن آليات بنائه، ويفضح ألاعيبه وما يمارسه من كبت للجسد، وحجب للأخلاق واللاهوت. ويحدد محمد أنطاسي ثلاثة مظاهر للنقد الجنيالوجي وثلاثة مستويات يشغل عبرها هي:

المستوى الميمولوجي: حيث يتم التعامل مع النصوص والخطابات باعتبارها شبكة من العلامات والرموز، يتم تفكيك سنفها وسفرتها، بإرجاعها إلى القوى التي تصدر عنها، أو تستعملها، أو تستحوذ عليها.

المستوى اللتيولوجي: وهو نوع من النمذجة تقوم القوى انطلاقاً من اعتبارها فاعلة أو منفعة، توكيدية أو نافية، بعد أن يتم ترتيب تلك القوى وتنظيمها في نماذج، وهناك نموذجان من القوى: النموذج الارتكاسي والنموذج للفاعل.

المستوى الجنيلوجي: وفيه يتم الصعود بتلك النماذج إلى أصولها التفاضلية، وتحديد قيمتها. فتسأل عن كيف تظهر القيم وتختفي، وكيف تتلأب للقوى على المعاني، وكيف يتأسس تاريخ المعنى والحقيقة. يسعى النقد الجنيلوجي، بما هو نقد للميتافيزيقا من الداخل، إلى تفكيك الإجراءات الكبرى للخطاب الميتافيزيقي^(١٠٦).

ز على نحو ما يقول صاحب "نيتشه وسياسة الفلسفة":

١ - يقرأ نيتشه الميتافيزيقا، بما هي طريقة في التفكير والاستدلال، كخطاب يتأسس على وحدة العقل والمعنى والحقيقة. وهذه الوحدة تجد دعائمها في منطق الهوية والتطابق.

٢ - أما الميتافيزيقا، من حيث هي أسلوب في القراءة وآليات في التأويل والتقويم؛ فقد أبرز للنقد الجنيلوجي أنها تقرأ العالم على غرار القراءة اللاهوتية له، "إنها تعطي لكتاب الطبيعة تأويلاً روحياً كذلك الذي كانت الكنيسة وعلماءها يعطونه للكتاب المقدس". فخطاب الفلسفة بما هو ميتافيزيقا، يتعالى عن الوقائع والأحداث، ولا يتعامل معها إلا كشواهد وعلامات تنبئ بوجود المعاني للبكر في النفس أو المفاهيم الخالصة في الذهن^(١٠٧).

وإرادة القوة هي حقيقة فلسفة نيتشه، أن مصدر قلب القيم كما يؤكد إميل برييه ليس التأمل والتحليل بل محض إثبات القوة - وهي محض وجود - أن يكون المرء ملزماً بتبرير ذاته^(١٠٨)، أنها قوة الحياة كما يوضح ويصحح برييه للفهم الخاطي لها "فليس صحيحاً أن إرادة القوة لدى نيتشه عنوان للقوة الوحشية والمصرة، فتأملات نيتشه

الأخيرة كشفت له على ما يبدو، على العكس من ذلك، أن غزارة الحياة تتجلى في اختيار وفي تنظيم دقيق للعناصر التي تسيطر عليها^(١٠٩) تتعدد توليدات الأحكام الأخلاقية وتبقى في الأخير إرادة القوة، لا تشكل إرادة القوة لأخذ بل عطاء، اشتهاه بل إبداع وتأكيد "إرادة القوة، إرادة (النعم، واللا) وشروط إمكانية الحياة، هي القيم"^(١١٠)... إن القيم هي شروط إمكانية الحياة لقد بقي نيتشه يعين الوجود في كليته، ويفهمه من خلال "إرادة القوة" كما حاول بدوره - فيما يقول ناقده- صياغة تصورات أخرى عن الحياة، وعن العالم، وعن الحرية، وعن الحقيقة^(١١١).

ليس صحيحا إذن ما يزعمه بعض الباحثين من أن نيتشه لم يقدم في الواقع أية أخلاق إيجابية أو بالأحرى إن أقواله في هذا المجال كانت متباينة بقدر ما هي متناقضة، ذلك لأن الحقيقة الأخلاقية كما يضيف هؤلاء أنفسهم تكمن في تجاوز مستمر للذات^(١١٢)، وهذا ما دفع ريمون روبه إلى القول "أن ما نتحدث عنه في صدد نيتشه يبدو أنه خطأ كله. ذلك أن نيتشه يؤمن على نحو ما - بالقيم فيما وراء الإنسان الأعلى. أنه يتكلم غالبا عن "إرادة القوة" كما لو أن الأمر يتناول نزوة الخير الميتافيزيقي، وأن إنسانه الأرستقراطي ليضحى بذاته في سبيل القيم العليا، وعلى هذا فإن نيتشه يقترب قريبا شديدا - عند روبه - من نزعة الواقعية القيمية^(١١٣) وتظهر متابعة كتابات الباحثين في القيم، أنها نمت وازدهرت بعد نيتشه ولعلها لم تكن لتوجد لولا وجوده كما يرى عادل للمواء الذي يحدد لنا النقاط الرئيسية في فلسفة نيتشه في ثلاث مسائل رئيسية:

أولا: إيمانه بتقديم مفهوم القيمة على سائر المفاهيم، وقد وجد أن الفكر يعرب عن هذا المفهوم بصراع جائر بين القيمة وبين الحقيقة، وأن هذا الصراع يحسم بانتصار القيمة وتفوقها.

ثانيا: إيمانه بأن الإرادة أصل للقيمة، وأن الإرادة هي القدرة على السيطرة.

ثالثا: ورب معترض يرى أن فردية القيمة يهرم القيم من كل معيار يرى أن ذات القيمة واحدة بالنسبة إلى البشر أجمعين ، بينما يرى أن الإرادة المتميزة بقيمة أعظم هي التي تتصف بأنها إرادة على وجه أعظم من لتصانف سواها^(١١٤).

ويميز الدواى فى دراسته "الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار" بين حقول ثلاثة تستخدم فيها الجينالوجيا، فهى فرع من فروع علم التاريخ ، تقوم مهمته الأساسية فى ذكر وتعداد سلسلة أسلاف فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر، وثانيًا الاستخدام البيولوجى الذى شاع منذ صدور كتاب داروين أصل الأنواع، ثم الاستخدام الفلسفى الذى يحدد فيه شكلين مختلفين من الجينالوجيا:

الأول "جينالوجيا" تاريخية للأفكار تتميز باعتماد منظور زمانى متسلسل منطقيًا وعقليًا ، وتمثل الفلسفة الهيجلية نموذجًا بارزًا لها .

أما الشكل الثانى ، وهو الذى يهمنى فى هذا السياق ، نجده لدى نيتشه فى كتابه "جينالوجيا الأخلاق" ١٨٨٧ والذى يعرض فيه منهجًا جديدًا لفلسفة نقدية تهدف إلى النظر فى جميع القيم السائدة فى الثقافة الغربية^(١١٩)، وهذه الطريقة الفريدة فى كتابة تاريخ القيم والمفاهيم ، طريقة تتابع مراحل نشأتها وتطور دلالاتها ، لا من حيث تسلسلها المنطقى والعقلانى بل اعتمادًا على مسلمة رئيسية مفادها أن القيم الأخلاقية والمعانى والأفكار ليست لها أصول ثابتة وشفافة ومتعالية توجد خارج المحيط الإنسانى، وإن ما يكمن وراء إنتاجها وتطورها فى جميع العصور هو شروط واقعية وجودية ترتبط بمصالح الحياة والمصالح الشخصية هى ما نجدها لدى نيتشه^(١٢٠) يصفها الدواى بأنها قراءة الأفكار قراءة شكلانية وسينة الطن، قراءة تمارس على الأفكار أسلوب التعرية والفضح . إنها لا تعنى عند نيتشه تاريخًا لتعاقب المفاهيم والمنظومات الأخلاقية بل كشفًا لما يكمن خلفها من دوافع . إنها تؤول الأفكار كأنها علامات أو اعراض يتوجب على الباحث أن يميظ اللثام عن حوافرها الخفية .

وتتلخص الفكرة الأساسية للجينالوجيا عند نيتشه فى كتابه "إرادة القوة" بأن جميع الظواهر عبارة عن تأويلات ، ولا توجد هناك، على الإطلاق أية ظاهرة فى حد ذاتها، وقياسًا على هذا المنظور الجديد تصير جميع الأفكار والحقائق والقيم الأخلاقية مجرد نواتج لتأويلات الفلاسفة. تلك التأويلات التى ليست لها أية حدود إلا تلك التى يضعها الفلاسفة أنفسهم^(١٢١) معنى ذلك أنه ليست ثمة إلا إرادة القوة. مما يتسّر وراء كل تأويل ووراء كل معنى ودلالة، وما يشكل "الماهية للصميمة" للوجود وللعالَم وللحياة هو فى نهاية المطاف : إرادة للقوة.

ويخلص صاحب "الجينالوجيا" وكتابة تاريخ الأفكار" إلى أن تاريخ الأفكار والقيم ليس بالنسبة لـ "جينالوجيا" نيتشه سوى لعبة لا تنتهي من التأويلات تتستر خلفها دائماً إرادات القوة التي تفرضها. وما عالمنا البشري، الثقافي والفكري، بما فيه من أحلام وأوهام وتناقضات إلا نتاجاً لهذا التناسخ للتأويلات المترابكة عبر العصور ، والتي تخفي وراءها إرادة للقوة.

والجينالوجيا فيما يقول ينبعد العالي في أسس الفكر المعاصر ليست تاريخاً واقعياً يفصل عالم القيم عن الواقع إنما هي تحاول أن تربط معاني الواقع بالمنظورات أو التطلعات التي تعطىها قيمة وهي تترك تلك التطلعات من حيث هي إرادات قوة متناقضة^(١٧) ونستطيع على ضوء تحليل نيتشه لنشأة الأخلاق وأصل القيم والتمييز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، التي أرجع الأخيرة منها إلى اليهود وما تميزوا به من حق وكراهية أدى بهم إلى قلب القيم والفضائل، أن نتوقف أمام تأكيد وإشادته بأخلاق السادة أخلاق القوة التي تعيد تقييم القيم من جديد بتحرى التاريخ وهذا يقتضي منا جهداً ما أصعبه من جهد حيث لن نتأني جينالوجيا القيم والأخلاق والازدهار والمعرفة، فيما يقول فوكو عن طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل عند البدايات، البدايات بكل تفصيلها واتفاقاتها والاهتمام بقبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها من غير القنعة^(١٨) فلا توجد كما يخبرنا نيتشه ظواهر أخلاقية في ذاتها، بل تفسيراً أخلاقياً للظواهر. لقد كان نيتشه الذي ينعت نفسه أول اللا أخلاقيين، الأخلاقي الأول. في تأسيسه للبحث في القيم، وجعلها المشكلة الفلسفية الأساسية.

الهوامش

- (١) عبد الرزاق النواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٢ ص ٣٤.
- (٢) كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه، كتفجر ثوري في فكر القرن التاسع عشر، ترجمة ميشيل كينو، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق ١٩٩٨ ص ٨، ص ٢٣١.
- (٣) المصدر السابق ص ٢١٥.
- (٤) هانز صالغ: الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي، مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة، العدد ٨٩، ص ٢٢٧ وما بعدها.
- (٥) هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشسي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٥، المولج إلى ما بعد الحداثة نيتشه مقترح الطرق، الفصل الرابع ص ١٣٧-١٧٠ وجباتي فاتيما: نهاية الحداثة للفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشسي وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٨ ص ١٨٤-١٩١.

- (٦) ينتقد عبد الرزاق الداوي: في الفصل الذي خصصه لـ "نيتشه" نقد النزعة الإنسانية كأخلاق وميتافيزيقا" لفلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٢. ص ٩
- (٧) يؤكد فوكو أن التعرف على نيتشه و هيدجر كان اكبر تجربة فلسفية عاشها في حياته، يقول: يعتبر هيدجر بالنسبة إلى الفيلسوف الأساسي. وقد تحدث معلم مساري الفلسفي كلها من خلال قرأتي له... ولكنني اعترف بأن نيتشه هو الذي تغلب في نهاية المطاف على توجهي الفلسفي les Nouvelles littéraires 28 juin 1984 وكتب فوكو عن نيتشه عدة دراسات هي: نيتشه الجينالوجيا والتاريخ "ونيتشه غرويد، ومركس" في كتابه جينالوجيا المعرفة. انظر ترجمه احمد السطاتي وعبد السلام بنجد العالي دار طويقال، الدار البيضاء ١٩٨٨.
- (٨) مصطفى لعريصة: دولوز قرأنا فوكو، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، العدد الثاني ص ٧١-٧٢.
- (٩) هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ص ٢٣٧.
- (١٠) أشرف منصور: التأثير النيتشوي على مدرسة فرانكفورت، أوراق فلسفية، العدد الأول ص ٦٧ وما بعدها.
- (١١) الموضوع السابق.
- (١٢) الخاض فلسفة الوجودية في تناول فلسفة نيتشه و استلهمها وتقديم قراءات متنوعة حولها خاصة بأسبرز في كتابه "نيتشه مدخل إلى فهم فلسفته، الذي أصدره عام ١٩٣٦، وهيدجر التي تعد قراءته أساس فلسفات ما بعد الحداثة، والذي حلل فلسفة نيتشه في دراسات متعددة أولها كلمة نيتشه عن موت الله" ١٩٤٤ والتي نشرت في كتاب "المقاهات" ١٩٥٠، ومن هو زرادشت نيتشه" في محاضرات ومقالات فولجن ١٩٥٤ و كتابه عن نيتشه في جزءان ١٩٦١ (انظر مؤلفات هيدجر في عهد الظفر مناوي: نداء الحقيقة ودراسات أخرى، ترجمة ودراسة، القاهرة ١٩٧٧). وقد قدمت سعد حرب عرضا تفصيليا للجزء الأول من كتاب هيدجر عن نيتشه، الذي يتناول فيه إرادة القوة بما هي فنا، عودة التشبه الأبدية، إرادة القوة بما هي معرفة، مجلة للعرب والفكر العالمي: هيدجر قرأنا نيتشه العدد السابع صيف ١٩٨٩.
- (١٣) هذا موقف الناقد الماركسي ستبان لوديف في كتابه "على درب زرادشت".
- (١٤) لوكاش: تعظيم العقل (ص ٩٧) ويرى أن المركز الذي تنتظم حوله أفكار نيتشه هو الهجوم على الاشتراكية ص ٩٦، ٩٧، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١١٤. وفي جينالوجيا الأخلاق يظهر ذلك بوضوح في حديثه عن "الشعب"، "العبيد" أو "العوام" أو أيضا "القطيع" لوكاش تعظيم العقل، ترجمة ألباس مرفص، دار الحقيقة، بيروت، د. ت. (ص ١٠٥). ونجد في كتاب موجز تاريخ الفلسفة، الذي ألفه جماعة من الأساتذة السوفييت أن "الفلسفة نيتشه بعيدة عن الاتساق وجد متناقضة ولكنها برغم افتقارها إلى الترابط المنطقي، واحدة في جوهرها ونزعتها وهدفها. فمذهب نيتشه مشبع بالذعر من الاشتراكية القادمة وبكراهية الشعب وازدراجه وبالسعي بأي ثمن لتفادي الهلاك المحتوم للمجتمع البورجوازي. ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٩ (ص ٥٢٤).
- (١٥) هابرماس: حول نظرية المعرفة عند نيتشه. مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٨-٥٩ ص ٧٤.

(16) W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psychologist, Antichrist, 4

- (١٧) د. عبد الغفار مكلوي: نيتشه والتحليل النفسي، أوراق فلسفية ، العدد السادس، ص ٣١٨.
- (١٨) بول لوران ماسون: فرويد ونيتشه، ترجمة مصطفى المزوقي وعبد الرحيم، سعد، مجلة مصادر فلسفية المغرب العدد ٨ شتاء ٢٠٠٣، ص ٧٩. ونظر أيضاً في هذا السياق دراسة معاد حرب، فرويد ونيتشه، أوراق فلسفية، العدد ٦ ص ٣٤٣ - ٣٥٠.
- (١٩) د. عطيت أبو السعود: نيتشه والنزعة الأنثوية، مجلة فصول، العدد ٦٥ خريف وشتاء ٢٠٠٤ ص ٣٦ وما بعدها.
- (٢٠) فرح أنطون : مجلة الجامعة ، الجزء الثالث ، السنة العاشرة ابريل ١٩٠٨
- (٢١) مرقس فرج بشارة : كتاب نيتشه ، مجلة يداع ، العدد ٩ سبتمبر ٢٠٠١ .
- (٢٢) فرح أنطون ، المرجع السابق .
- (٢٣) وقد استخدم عبد الرحمن بدوي فلسفة نيتشه للتعبير عن توجهه الوجودي من جانب وتأسيس فلسفة عربية وجودية، أنظر مقدمة كتاب نيتشه مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٥ وكذلك دراستا عن نيتشه/ بدوي في القالب التكراري عن بدوي الذي أصدرته دار المدى الإسلامي، بيروت ٢٠٠١. ونظر دراسة بول طبر: نيتشه، ما بعد الحداثة، والمثقفون العرب، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ١١٤ - ١١٥ صيف ٢٠٠٠ ص ١٢٩ وما بعدها.
- (٢٤) نور الدين الشامي: نيتشه ونقد الحداثة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بـالقيروان، دار المعرفة للنشر، ٢٠٠٥.
- (٢٥) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال، الدار البيضاء ٢٠٠٦.
- (٢٦) زهما: التفكيرية، دراسة نقدية ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت ١٩٩٦ ص ٤٦، ٤٧ جداول: هيدجر وتاريخ الفلسفة ترجمة جورج أبي صالح، الفكر العربي المعاصر العدد ٥٨ - ٥٩ نوفمبر ١٩٨٨ ص ١٩ - ٢٤.
- (٢٧) أنظر هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى دراسة وترجمة د. عبد الغفار مكلوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧ ص ٣٣٧.
- (٢٨) الموضوع السابق ص ٣٣٨.
- (٢٩) الموضوع السابق ص ٣٥٠.
- (30) W.M. Urban: Theory of value. Encyclopedia Britannica
- (31) W.M. Urban: Axiology , in D.D. Rans (ed) Twenth Century philosophy, philosophical library,
- (32) W.M. Urban: What is Function of the General Theory of value the philosophical review, vol xxi , 1908
- (33) W.M. Urban , Metaphysics and value .in C ontemporary American Philosophy (ed.) G.P. Adams and W.P. Montague , Macmillan co., New York 1930, vol 2, P. 359
- (34) Gilles deleuze , Nietzsche et philosophy
- نقلا عن الترجمة العربية لأسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٢ ص ٥.
- (٣٥) أوجين فلك: فلسفة نيتشه، ليس بدوي، دمشق ١٩٧٤ ص ١٣.

- (٣٦) جبل دولوز: المصدر السابق، نفس الموضوع.
- (٣٧) كريستيان نيكام: الفلسفة، ترجمة على مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد ٩ من ٨٣-٩٧.
- (٣٨) أوجين فونك: فلسفة نيتشه، إيليس بدوي، دمشق ١٩٧٤ من ١٣-١٧.
- (٣٩) Nietzsche: Ecce Homo preface. 19. ونظر أيضا الترجمة العربية من ١٠.
- (٤٠) Ibid., p.862. الترجمة العربية من ٦٣ : ٦٥.
- (41) Ibid., p.867
- (42) Ibid., p.870
- (43) فنظر تحليل يوحنا سمير لمؤلفات نيتشه في كتابه: نيتشه نبي المتفوق، منشورات دار الشرق، بيروت ١٩٨٦.
- (٤٤) باتكو لافرين: نيتشه، جورج حجا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ١٢٨.
- (٤٥) نيتشه: إيمان مغرط في إنسانيته، محمد الناجي، أفريقيا الشرق ١٩٩٨ من ٩.
- (٤٦) المصدر السابق ص ١٠.
- (٤٧) المصدر السابق ص ١٢.
- (٤٨) فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، د. عزمي إسلام، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٨.
- (49) F.A. Ogafson: Nietzsche, Kand and Existentialism, p.196.
- (٥٠) نيتشه: هذا هو الإنسان ص ٣٦.
- (٥١) المصدر نفسه ص ٦٨. ونجد نيتشه في تناوله الأخلاق وترتيب المنافع يجعل المنفعة أساس الأخلاق، المصدر السابق ص ٤٤ ويؤكد عليها في الفقرة ٩٤ عن المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاق. يقول: "العلامة الأولى على كون الحيوان قد صار إنساناً هي حين لا تعود أفعاله ترتبط برغد عيش مؤقت بل دأب حين يتوجه الإنسان نحو المنفعة" ص ٦١-٦٢.
- (52) F.A. Olafson: Ibid., p.194-195. IN Nietzsche A Collection of Critical Essays N.y.1973 P.196.
- (٥٣) يصفه نيتشه في إنساني إنساني للغاية، بأنه من يشبهون الرماة الذين يستبدون بدقة، ويصيبون الهدف في الظلمة، في ظلمة الطبع الإنساني، ويراعونهم تسمدهم الإدهاش. ص ٤٠ وهو أحد المفكرين الجريئين والهادئين، بفضل تحليلاته الفاضلة والحاسمة للسلوك الإنساني ص ٤١ فنظر نيتشه: إنساني مغرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩٨.
- (٥٤) نيتشه: إنساني مغرط في إنسانيته، ص ٤٥-٤٦.
- (55) Nietzsche: Beyond Good and Evil. Trans by Marianne Cowan P.37-38.
- (56) Nietzsche, Beyond...P.112-113
- (57) R.Schacht: Nietzsche P.417-418
- (58) Ibid. P. 419
- (59) Nietzsche, Beyond...P.155.
- (60) Ibid. P.207.
- (61) Ibid. P.202.
- (62) K.P. Parsons: Nietzsche and Moral Chang P.169
- (٦٣) بوضع لنا دولوز في تحليله لبنية جينالوجيا الأخلاق، أن نيتشه أراد في هذا الكتاب إعادة كتابة

نقد العقل الخالص، أن نيتشه، الذي يتق بالثق وجد أن كلف أخطأ، وهو (نيتشه) لا يتق بأحد غيره للقيام بالثق الحقيقي وربما يعرض في الجينالوجيا كلف أخطأ، جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج، ص ١١٣، وفي سياق آخر يقرن أولافسون F.Olafson بين نيتشه وكلف في ربطهما الأخلاق بالإرادة وأن كان نيتشه يختلف في فهمه لهذه الإرادة عن كلف ولديه رؤية مختلفة حول كيفية إدراك الإرادة قيمها المميزة. إن الإرادة الحقة عند نيتشه ليست هي التي نتم بتوافق الإرادات الفردية، لكنها تلك التي تتفق بالإبداع.

F.Olafson: Nietzsche, Kant and Existentialism, P.197-198

(64) Nietzsche: on the Genealogy of morals, W. Kaufmann., P.624

(١٥) راجع نيتشه 'إنساني...' صفحات ٤٥ الأصل المزدوج للغير والشر، وص ٨٨ عن الزهد والقداسة المسيحية، وص ٦١، ٦٢ حول المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاق، أخلاق النضج الفردية، الأخلاق والأخلاق.

(66) Nietzsche: Genealogy... P.628

(67) Genealogy, P.460, P.667

(٦٨) Ibid, P.629 فقرة السادسة عشر في الترجمة العربية ص ١٨-٤٩.

(٦٩) Ibid, P.634 وهذا ما يتكرر في ما وراء الغير والغير بصورة دائمة. خاصة في تناول قسم السادة والعبيد.

(70) Ibid, P.634

(71) Ibid, P.634 - 644.

(٧٢) Ibid, P.647 وأيضا الترجمة العربية 'أصل الأخلاق وفصلها'، والتي أعتمدنا عليه في هذا التناول ص ٣٢، ٣٣.

(73) Nietzsche: Beyond Good and Evil., p.104.

(74) Nietzsche: Genealogy, P.658

(75) Ibid, P.663.

(٧٦) اعتمد عبد السلام بنهد العالي على هذا النص لنيتشه ليجعل منه أول أسس الفكر المعاصر في كتابه الذي يحمل نفس العنوان، دار توبقال، لدار البضاء ١٩٩١ ص ٩.

(٧٧) فوكو: نيتشه الجينالوجيا والتاريخ في جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنهد العالي دار توبقال ١٩٨٨ ص ٤٥.

(٧٨) نيتشه: أقول الأصنام. ترجمة حسان بورقية، محمد قنلجي، دار أفريقيا الشرق ١٩٩٦ ص ٧.

(٧٩) المصدر السابق ص ٣٦.

(٨٠) المصدر السابق ص ٣٩

(٨١) المصدر السابق ص ٢٣

(٨٢) المصدر السابق ص ٢٤

(٨٣) المصدر السابق ص ٦٢.

(84) Philippa Foot: Nietzsche the Revaluation of values P.169-174

(٨٥) نيتشه: أقول الأوثان ص ٤١.

(٨٦) المصدر السابق ص ٤١.

(87) Nietzsche: Will to power, trans. W.Kaufmann 1967

(88) هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة ص ١٦١.

(89) Magill (editor) Masterpieces of world philosophy.

(90) W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psychologist, Antichrist, 4 edition, princeton new jersey 1974.

(٩١)* وهو بالإضافة إلى ترجمته المتعددة لمعظم كتب نيتشه، يذكره في سياق كتبه المختلفة بشكل مكثف حيث يخصص له أربعة أقسام في كتابه عن التراجيديا والفلسفة: نيتشه وموت التراجيديا، نيتشه ومرح سوفوكليس، يوريبديس ونيتشه وسارتر، نيتشه في مواجهة شوبنهاور. كولفمان: التراجيديا والفلسفة، كلمل يوسف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣.

(92) Nietzsche : Will to Power, 1967 .

(٩٣) د. عبد الرحمن بدوي: نيتشه ط٤ القاهرة مكتبة الأجلو المصرية ١٩٦٥ من ٢١٧-٢١٨.

(٩٤) المصدر السابق ص ٢٢٦.

(٩٥) المصدر السابق ص ٢٣٦.

(٩٦) د. صلاح قصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر ط٢ دار التنوير بيروت ١٩٨٤ من ١٥٤-١٥٥ وهو يرى أن نيتشه بذلك يتجاوز كل من شوبنهاور وداروين تجاوز شوبنهاور الذي وقف عند إرادة الحياة وتجاوز داروين الذي كانت الحياة عنده تتزاعا على البقاء بينما هي عند نيتشه إرادة قوة تتزع إلى السيادة والنمو والتوسع وهي أشد إيجابية من مجرد الرغبة في حفظ الحياة.

(٩٧) نور الدين الشاهي: نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر تونس ٢٠٠٥ من ١٨٢.

(٩٨) المرجع السابق ص ١٨٥.

(٩٩) المرجع السابق، ص ١٩٧ - ١٩٨.

(١٠٠) محمد الشبكر : هايدجر وسؤال، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ٢٠٠٦ من ٧٥-٧٦.

(١٠١) نظار محمد الشبكر، ص ٧٧.

(١٠٢) محمد مطواع:

(١٠٣) جيل بلوز: نيتشه والفلسفة، نقلًا عن محمد مطواع ص ١٨٩ ، ١٩٠.

(١٠٤) محمد مطواع: المرجع السابق، ص ١٩٧ - ١٩٨.

(١٠٥) محمد الدلبي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ٢٠٠٦ من ١٨٩.

(١٠٦) محمد الدلبي، ص ١٩٠.

(١٠٧) المرجع نفسه، ص ١٩٤-١٩٥.

(١٠٨) لميل برييه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة، جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت ص ١٣١.

(١٠٩) المصدر السابق ص ١٣٣-١٣٤.

(١١٠) كريستان ديكل: فلسفة القيم، سبق ذكره ص ٩٥.

(١١١) عبد الرزاق الدواي: موت الإيمان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة ١٩٩٢ ص ٣٩.

(١١٢) هذا هو موقف جوليايه في كتابه للمذاهب الوجودية من كريكجارو إلى سارتر، الذي يخصص الفصل الثاني منه لفلسفة نيتشه. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦ ص ٥٧. ويتابعه فؤاد كلمل في الحكم في كتابه فلاسفة وجوديون، الدار القومية، مصر دت حيث يقول "الواقع أن نيتشه لم يضع أخلاقاً إيجابية جديدة ومع ذلك نستطيع أن نستخلص عنصراً إيجابياً

واحدا وسط هذا الخابط العجيب من الأفكار، وهو أن الحقيقة الأخلاقية تكمن في علو الذات علوا مستمرا على نفسها ٧.

(١١٣) ريمون روبيه: فلسفة القيم، عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠ ص ٢٠٠

(١١٤) عادل العوا: القيمة الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق ص ١٧٤-١٧٥

(١١٥) نقلا عن عادل العوا: الصفة في فلسفة القيم، دار طلائع، دمشق ١٩٨٦ ص ١٢٩. وهذا موقف فؤاد زكريا، الذي يرى "أن نيتشه يفكر ما كان قلسيا في نقد الروح الأخلاقية لعصره، بل في نقد الروح الأخلاقية بوجه عام، كان الدافع الذي أدى به إلى هذا النقد أخلاقيا في صميمه ص ٣٧٠.

(١١٦) البير كلمي: الإنسان المتمرد، نهاد رضا، دار عويدات بيروت ١٩٨٣ ص ٨٦.

(١١٧) جويل دولوز: نيتشه والفلسفة ص ٥٠، ٧.

(١١٨) اهتم الباحثين العرب خاصة في المغرب بتناول جينالوجيا نيتشه، نشير خلاصة إلى ما كتبه كل من عبد السلام بنعيد العالي: نحو تاريخ جينالوجي في كتابه ميتولوجيا الواقع، كذلك في الفصل الأول من أسس الفكر المعاصر ص ٢٥ وما بعدها وكذلك عبد الرزاق الدواي في دراسته الجينالوجيا وكتابه تاريخ الأفكار في كتابه للتواريخ منشورات جامعة محمد الخامس ص ٥٧-٧٥.

(١١٩) عبد الرزاق الدواي: "الجينالوجيا وكتابه تاريخ الأفكار" في محمد مفتاح وأحمد بوحسن (محرران) كتابه للتواريخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص ٦٢-٦٣.

(١٢٠) المرجع السابق، ص ٦٣.

(١٢١) المرجع نفسه، ص ٦٤.

(١٢٢) عبد السلام بنعيد العالي: أسس الفكر المعاصر ص ٣٢.

(١٢٣) ميشيل فوكو: نيتشه الجينالوجيا والتاريخ ص ٥٧ والدواي: المرجع السابق، ص ٦٨-٧١.

مصادر ومراجع البحث

أولا: مؤلفات نيتشه:

- The Will to power; trans. W.Kaufmann, and R.J.Hollingdaie, Weidenfeld and Nicolson, london 1967
- Beyond Good and Evil, translated by Marianne cowam, Gateway Editions, ltd, south bend, Indiana 1955

هناك مختارات من كتاب ما وراء الخير والشر ترجمت إلى العربية منها ترجمة د. محمد عضيمة: مختارات ما وراء الخير والشر وكذلك ترجمة الدكتور جورج كتورة الفصل الأول، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثاني عام ١٩٨٨ (ص ٣٤-٤٧). وترجمة عن الألمانية لجيزيلا فالورججر، دار غروب في بيروت، ١٩٩٥ وللترجمة العربية لكتاب أقول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، ومحمد الناجي دار أفريقيا لدار البيضاء ١٩٩٦.

- The Genealogy of morals, trans W.Kaufmann,
- Ecco home, trans .W. Kaufmann, new york 1967

وهما منشوران ضمن كتاب Philosophy of Nietzsche ترجمة ولتر كوفمان للإنجليزية ولكل منهما ترجمة عربية، الأول بعنوان "أصل الأخلاق وقصتها" تعريب حسن قببسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١ والثاني "هذا هو الإنسان" ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٨ وقد أعتدنا عليهما خاصة

الأول، Human, all-too-human. والترجمة العربية بعنوان "إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد التاجي" دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩٨.

ثانيا: دراسات حول نيتشه وفلسفة القيم:

- Philippa Foot: Nietzsche the Revaluation of values
- W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psychologist , Antichrist, 4 edition, princeton New Jersey 1974. ١
- F.A. Olafson :IN Nietzsche A Collection of Critical Essays N.y.1973
- .P. Parsons: Nietzsche and Moral Chang
- W.M. Urban :theory of value art. in Encyclopedia Britannica
- W.M. Urban :Axiology , in D.D. Runes (ed) Twentth Century philosophy , philosophical library,
- W.M. Urban :What is Function of the General theory of value the philosophical review, vol xxi , 1908
- W.M. Urban, Metaphysics and value .in Contemporary American philosophy .(ed.) G.P. Adams and W.P. montague , macmillan co., new york 1930.
- R. Schacht :Nietzsche , Routledge Kegan paul, London

- د. أحمد عبد الحليم عطية: النظرية العامة للقيمة، دراسة للقيم في الفكر المعاصر، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٢.
- استيبيان أوديف: علي درب زراشت، دار دمشق بيروت د.ت.
- اميل برييه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة ترجمة جورج طرابيشي، الطليعة بيروت ١٩٨٧.
- أوجين فوك: فلسفة نيتشه ترجمة إلياس بدوي، وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٧٤.
- إيربان، ولبر مارشال: نظرية القيمة ودراسات أخرى، ترجمة ودراسة د. أحمد عبد الحليم عطية، دار النصر، القاهرة ١٩٩٦.
- بول طبر: نيتشه، ما بعد الحداثة والمتفوقون العرب، الفكر العربي المعاصر للعدد ١١٤-١١٥.
- بيير زيماء: التفكيكية، دراسة نقدية، أسامة الحاج، مجد، بيروت ١٩٩٦.
- جادامر: هيدجر وتاريخ الفلسفة، جورج أبي صالح، الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٨-٥٩.
- جيتاني فاتيمو: نهاية الحداثة والفلسفات العنمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، فاطمة الجيوشى، دمشق ١٩٩٨.
- جماعة من الأساتذة السوفيت: موجز تاريخ الفلسفة، توفيق سلوم دار الفارابي، بيروت ١٩٩٨.
- جورج لوكاش: تحطيم العقل، إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت د.ت.
- جون لوك ماريون: من الشبه إلى ذات النفس، الفكر العربي المعاصر ١٩٨٨ العدد ٥٨-٥٩.
- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت ١٩٩٣.
- جيل دولوز: نيتشه ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت ١٩٩٨.
- جوليغيه: المذاهب الوجودية، فولد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦.

- ريمون رويه: فلسفة القيم، عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠.
- سعاد حرب: هيدجر قارئاً نيتشه، مجلة العرب والفكر العالمي العدد السابع ١٩٩٨.
- صلاح قنصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر، دار التنوير، بيروت ١٩٨٤.
- عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٧٩.
- عبد الرزاق الدوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، الطبعة ١٩٩٢.
- عبد الرزاق الدوي: الجينولوجيا وكتابه تاريخ الأفكار في كتلة التاريخ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.
- عبد السلام بنعد العالي: أسس الفكر الفلسفي للمعاصر، دار توفيق، الدار البيضاء ١٩٩١.
- عبد السلام بنعد العالي: نحو تاريخ جينولوجي في "ميثولوجيا الواقع"، دار توفيق، الدار البيضاء ١٩٩٩.
- عادل العوا: القيمة الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠.
- عادل العوا: العدة في فلسفة القيم دار طلاس، دمشق ١٩٨٩.
- فتجنستين: رسالة منطقية فلسفية، عزمي إسلام، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٨.
- كارل لوفيت: من هوبل إلى نيتشه ميشيل فوكو، وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٨٨.
- كامبي، البير: الإنسان المتمدن، نهاد رضا، دار عويدات، بيروت ١٩٨٣.
- كريستيان ديكام: فلسفة القيم، علي مقلد، العرب والفكر العالمي العدد التاسع.
- مصطفى لعريضة: دولوز قارئاً فوكو: مدارات فلسفية، المغرب، العدد الثاني.
- مكاي: دراسة عن هيدجر في مقدمة ترجمته، نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧.
- ميشيل فوكو، نيتشه، فرويد، ماركس في فوكو: نظام الخطاب، محمد سيلا، دار التنوير بيروت.
- ميشيل فوكو: نيتشه، الجينولوجيا والتاريخ ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعد العالي، في جينولوجيا المعرفة، دار توفيق، الدار البيضاء ١٩٨٨.
- هابرماس: القول الفلسفي في العدالة، فاطمة الجبوشي، دمشق ١٩٩٣.
- هابرماس: حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مجلة العرب والفكر العالمي ٥٨-٥٩.
- هاشم صالح: الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوروبي المعاصر مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة، العدد ٨٩.
- هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى، عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧.
- يوهنا قميل: نيتشه نبي المتفوق، دار الشرق، بيروت ١٩٨٦.

دريدا والفكر العربي المعاصر (٥)

أولاً: استقبال دريدا في العربية: (١)

تمهيد:

نسعى في هذه الدراسة إلى بيان كيف تعامل الفكر العربي والمفكرون العرب مع تيارات الفكر للمعاصر، ومنها فلسفة الاختلاف ومنهج التفكيك لدى جاك دريدا J. Derrida (٢) الذي سكت كتاباته ساحة الفكر العربي، وانشغلت بحروفه الثقافة العربية وتكاثرت المجالات التي تحتضن مقالاته وتسابقت الأقلام في نقل معالم التفكيكية، والكشف عن نصوصها. وتطبيق أدواتها ومناهجها على مجالات ومراحل وبدايات الفكر العربي الإسلامي (٣). وكانت معظم كتبه أن تنطق بالعربية فلم يقتصر حضوره على الكتابة، بل أيضاً على الحوار والكلام في اللقاءات فهيلاً إضافة إلى مجلتي الفكر العربي المعاصر والعرب والفكر العالمي، اللتين يعد المسؤول عنهما من أشد الداعين إلى المناهج الحديثة، وفلسفات ما بعد الحداثة والاختلاف (٤). فإن هناك أيضاً مجلة كتابات معاصرة ومجلة أوراق فلسفية التي خصصت ملفات عن: ليونار وجيل دولوز ودريدا وجاك لاكان وإيمانويل ليفنيس، ومجلة الحكمة نقلت في أول أعدادها مقالة دريدا عن "الاختلاف" (٥). بل إننا نجد إحدى هذه المجالات تحمل عنوان "الاختلاف" (٦). ويمكن القول أن هناك عدة مؤشرات تحدد طبيعة استقبال دريدا في العربية، غير أنه ولد بالجزائر عن أسرة يهودية فرنسية؛ هي مراجعته للميتافيزيقا الغربية ومنهجه في قراءة نصوصها ثم موقفه من الواقع الراهن على ضوء ما سبق، خاصة تأكيده على النضال من أجل الديمقراطية والسمي تجاه أوروبا الموحدة، الموقف من العنف والإرهاب وإسرائيل.

(٥) نشرت هذه الدراسة في صورتها الأولى عام ١٩٩٥ ضمن الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين كتاب قضايا فكرية وأعيد نشرها في عام ١٩٩٧ في مجلة دراسات عربية، العدد ١/٢، السنة الرابعة والثلاثون. وقد قمنا بتعديلات جوهرية وإضافات متعددة وإعادة ترتيب الفقرات على ضوء الكتابات الجديدة حول دريدا في العربية بعد وفاته في مجلات وملفات خاصة محلة "أوراق فلسفية" التي خصصت للعدد ١٢ عنه.

لقد عرفت الثقافة العربية دريدا ، وترجم عدداً من نصوصه ، ووضعت الكثير من الدراسات حوله وشروحاً عليه للتعريف بفلسفته وتطبيق منهجه، سواء في الفلسفة أو النقد الأدبي أو السوسيولوجيا أو الماركسية ونقلت حواراته الصحفية والدراسات المختلفة حوله. وقد نهض بهذا الجهد أسماء لامعة من الباحثين وأساتذة الجامعات والمفكرين العرب من قطار عربية شتى. بحيث يمكننا القول أن صاحب هوامش الفلسفة قد أصبح جزءاً من متن النص الفلسفي العربي المعاصر، وانتقلت فلسفته من الغياب إلى الحضور وتحولت لفكره من المسكوت إلى المعان عنه، ومن اللامفكر فيه إلى المنقول منه. وتناولت مواقف الدريديون والانتى دريديين العرب منه، ما بين الحماس لأعماله ومؤلفاته والاحتقار بها أو اتخاذ مواقف ناقدة رافضة لها.

وبهنا في هذا التمهيد طرح بعض التساؤلات حول " الفلسفة العربية والدرس الفلسفي الغربي " وكيفية تمثيلها لاتجاهاته المختلفة ؟ وصورة هذه الاتجاهات لدى المفكرين العرب ؟ وما طرأ عليها من تعديل أو إضافة ، حذف أو استبعاد ؟ وكيف عرفت فلسفة الاختلاف طريقها إلى الفكر العربي؟ والعوامل التي ساعدت في " الكتابة " عنها؟ وهل هي مذهب يضاف إلى المذاهب الفلسفية المعروفة في تاريخ الفلسفة في الغرب: العقلانية والتجريبية، الفينومينولوجيا والوجودية، أو هي منهج يتعامل مع تاريخ الفلسفة ويقرأ نصوص الفلاسفة قراءة مغايرة ؟ وهل التعامل مع فلسفة الاختلاف اكتفى بنقل نصوص "جاك دريدا" والدراسات المختلفة حول التفكيرية، أو عاد إلى الأصول التي نهل منها فيلسوف فرنسا المشاعب: نيتشه وهيدجر وفرويد؟ وهل عرض للأفكار الرئيسة لفلسفته: للكتابة، الأثر، الاختلاف، الإرجاء ، أو طبق منهجه في قراءة تاريخ الفكر والثقافة العربية الإسلامية؟ وما هو السياق الذي انتقلت من خلاله فلسفة التفكير والاختلاف إلى الفكر العربي؟ وما الموقف أو المواقف المختلفة منها؟ كل هذه الأسئلة وغيرها، التي تنطلق من واقعنا الثقافي وما يعرف حالياً باسم الثقافتان، وسوسيولوجيا المعرفة، وشروط إنتاج المعرفة واستخدامها، ونقلها من واقع ثقافي غربي إلى واقع ثقافي مختلف تقتضي منا النظر في صورة "دريدا" في الفكر العربي المعاصر. والسؤال المحوري، الذي تطرحه هذه الدراسة، هو مدى قدرة التفكير وفلسفة الاختلاف على طرح ومعالجة قضايا الفكر العربي، وفتح آفاق المستقبل أمام فكر يرى معتقوه أنه قادر على طرح إشكالياتنا وتقديم رؤية واضحة لها

ويرى غيرهم العكس؟ وهل تصلح فلسفة الاختلاف في إعادة النظر لتاريخ الفكر العربي، وتغير نظرتنا للثوابت التي تحكم حياتنا الفكرية وهل يفلح التفكير في خلقتها وزحزحتها؟ لن يتسن لنا بيان ذلك إلا بالإشارة إلى كتابات دريدا التي نقلت إلى العربية، وما لم ينقل منها، والدراسات المختلفة عنها سواء وضعها باحثون غربيون أم عرب و المجالات للمعرفة المختلفة التي تعاملت مع فلسفته وطبق فيها منهجه.

١ - مواقف حديثة من دريدا:

استقبل دريدا مثلما استقبل سارتر من قبل من العرب بحفاوة بالغة في لقاءات عربية والنقى بكثير من المثقفين وتحدث واستمع وحاور في كل من القاهرة والرباط وكتب كثير عن لقاء القاهرة كما كتب عن لقاء الرباط. لقد ربط لقاء الرباط بين دريدا والعرب ووثق العلاقة بين المفكر الفرنسي والمثقفون العرب . وفي احد دراسات هذا اللقاء كتب صاحبها يقول: "مثلما بين دريدا والعربية ، ثمة بين العربية وفكر دريدا "حكاية " كاملة تاريخ طويل من المقاربات المنهمسة والتوق الفعال ، مواعيد مضروبة، متحققة تارة ومرجأة طورا بباعت من الظروف ، عارفة ، دائما الانتظار وتحفيز الانتظار . وإذا لم تكن مؤلفاته مترجمة بكثرة إلى لغة الضاد^(١) فالملفات المخصصة له والقراءات والعروض الفكرية لأعماله والمحاورات معه... كله هذا يشهد على انه ربما كان الفيلسوف المنتظر في العربية أكثر من سواء. كثيرا بصرار إلى الرجوع إليه والاستشهاد به ، عبر نصوصه أو نصوص موضوعة في نصوصه . وفي أقطار عربية مشهورة الغليان الثقافي ، عنيت مصر والعراق وفلسطين بقرأ فكره عبر ترجم وعروض انجليزية وأمريكية(..) اجل، في هذه البقعة الواسعة من للعالم أيضا، تتحدث اللغة دريديا، ولنا ان نتشوف الثراء الذي يمكن أن يتحقق إذا ما قبض لهذا كله ان يبسط مطارحه ويلتقي بخطه^(٢).

وفي نعمة مشابهة يقدم عادل عبد الله في كتابه " التفكيرية إرادة الاختلاف وسلطة العقل " موقفا تأويليا خلاصا من فلسفة دريدا كما يتضح من قوله: "حرصت في هذا المؤلف على تجاوز وإهمال الكثير من المفاهيم الشائعة التي علفت بمفهوم

^(١) يتضح من عرضنا لترجمات كتبه التي تمت بعد هذا اللقاء أن هذا الحكم في حاجة إلى إعادة نظر.

الاختلاف.. ولم احتفظ إلا بالنزر اليسير الذى اعتقد بصحته، والذى يصدر عن حقيقة التفكير ذاتها وبما ينسجم ومنهج الكتاب" الأمر الذى يؤدي إلى القول هنا ، بأن ثمة فهما خاصا، تأويلا عميقا وإضاءات معرفية جرى استنباطها من حقيقة ما هو عليه فكر دريدا .. سنعرض فى تأكيد هذا للفهم والتأويل الخاص بغض النظر عن اتفاقه أو اختلافه مع ما هو شائع^(٨) وهذا الفهم الذى يحدثنا عنه الكاتب والرغبة فى تصحيح أفكاره دريدا لتوضيح حقيقة هو تجربة حياة حية ويحرص الكاتب على التأكيد بأن عمله ليس فقط حصيلة للبحث فى مؤلفاته دريدا والباحثين فى فلسفته إنما نتاج تجربة ذاتية شبيهة بالتجربة للمعرفة لحاك دريدا، وهو يناقش قضايا: التفكير والاختلاف والأحر. هل تمكن دريدا من تقديم فكر مختلف والقضاء على سلطة اللوجوس وميتافيزيقا الحضور، وأيهما كتب له البقاء هيجل الميتافيزيقى أم دريدا التفكيرى.

منى سورا التركى
www.surati.net

ومقابل هذه الحفاوة وهذا الاحتفاء يظهر فيما أوردناه لدى هذين الكاتبين ولدى غيرهم يكتب عبد الوهاب المسمى فى موسوعته اليهود واليهودية والصهيونية ناقداً لفيلسوف التفكير حيث يرى أن دريدا ينطلق من الإيمان بعدم وجود أصل من أي نوع، ومن ثم يسقط كل شيء بشكل كامل فى هوة الصيرورة وتتم التسوية بين الأشياء كلها. وأسلوب دريدا أمر جديد كل الجدة فى لحظات الخطاب الفلسفى الغربى، يتسم بكونه - فى رأي المسمى طبعاً - طينياً وجمعية بلا طحن، لا يخرج عن كونه تعبيراً (طفولياً) غير أتيق عن العدمية. وهو يرى ثمة شيئا طفولياً سخيفاً فى كتابات وفكر دريدا لخصه هو نفسه فى واحدة من أسخف عباراته وأكثرها طفولية بقوله: "ما ليس بالتفكيرية؟ كل شئ بطبيعة الحال. ما التفكيرية؟ لا شئ بطبيعة الحال.. ومعنى هذه العبارات الفارغة هو أن التفكيرية أمر فارغ، لاشئ"^(٩).

وعلى نفس الدرب تسير أمانة غصن، التى ترى أن دريدا اتخذ فمن هامش الهوامش حصنه وقطعته، وراح "يهذى" بنصوص آلية دون توقف، نصوص غريبة بعمق غرابتها، كنصوص هيراقليط ونيشيه وهابنجر وفرويد، لأن جاك دريدا لا يقر بالفلسفة إلا صيرورة، وباللغة إلا استعارة، وبالإنسان إلا عالماً من اللاوعى والاختلاف والجنون. أنه جاك دريدا للواقف مع أسلافه العدميين فى عتبات الحقيقة خشية الدخول إلى هياكلها، لأن هياكل الحقيقة، رثت من تقدمها، ولم يبق إلا ما أبقي

الرب الإله من "برج بابل". وتضيف أن جاك دريدا وأسلافه تذرعو بالشك الأول، وبالتالي الأول، وبالغربة الأولى، وباللغة الأولى، فجعلوا منها المبدأ والقاعدة، إذ جعلوا رأس العالم إلى تحت ورجليه إلى فوق، لأن عالمهم هو عالم "انقراض" و"بقايا" شاء لها "يهوه" أن تقوم بالتفرق، والتشظي دون الوحدة والانتلاف^(١٠). ويمكن أن نضيف أيضاً أسماء أخرى توضح نفس هذا الموقف من دريدا.

وبين الدريديون والأنتي دريديين تتعدد المواقف في الفلسفة والنقد الأدبي التي سنشير إلى نماذج منها بعد أن نذكر حضور كتابات دريدا في العربية من كتب ودراسات وحوارات ومناظرات وما كتب عنه فيها وما نقل إليها وسنحرص مع ذكر كل عمل من أعماله اختيار بعض الفقرات منها وعنها لبيان طبيعة أفكار الفيلسوف وتوجهاته لدى من اختاروا نقلها للعربية وبعبارتهم توضيحاً لموقفهم منها.

٢ - أعمال دريدا ودراسات حوله في العربية:

أ - كتب دريدا:

١ - الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد ١٩٨٨. ترجم جهاد دريدا "مسرح القوة وحدود التمثيل" مجلة مواقف العدد ٤٣ سنة ١٩٨١، "والقوة والدلالة" مجلة الكرمل، العدد ١٧ عام ١٩٨٥، وأعاد تنقيحهما ونشرها مع عدة دراسات أخرى هي: رسالة إلى صديق ياباني حول مفردة ومفهوم التفكيك "في اللغة" و"نهاية الكتاب وبداية الكتابة" و"تواقيس" وميتات رولان بارت، ونشرها مع مقدمة لمحمد علل سيناصر باسم "الكتابة والاختلاف". وهذه الترجمة لبعض دراسات دريدا المتنوعة وليست لكتابه، الذي يحمل نفس الاسم *l'écriture et la différence* قد صدرت عن دار توبقال بالمغرب عام ١٩٨٨. حيث يظهر اهتمام الكتاب المغاربة بالفيلسوف الذي ولد بجوارهم وقد أعاد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي نشر جزء من هذا العمل بعنوان "في مفهوم الاختلاف" وذلك في سلسلة دفاتر فلسفية، ١٩٩١.

٢ - صيدلية أفلاطون *la pharmacie de platon* من كتاب *la dissemination*

ترجمة كاظم جهاد أيضاً ١٩٨٨. وتحمل هذه الدراسة مكانة أساسية في العمل الفكري للفيلسوف الفرنسي. وهي عمل عني، منذ صفحاته الأولى، بتفكيك الفكر الغربي، منذ

الميتافيزيقا اليونانية التي تشكل لهذا الفكر أصله وأساسه، حتى أعمال المعاصرين: تفكيك يستند إلى محاور متنوعة ويستهدف، من هذا الفكر، كما يقول مترجمه مداميك عديدة. وفي أولها للتصور الغربى للكتابة، وللهامش، هذا التصور الذى ينظر إلى الكتابة كممارسة هامشية، وثانوية، بالقياس إلى الكلام فى الدراسة المترجمة هنا، يرينا دريدا أن الفلسفة ليست مؤكدة الانفصال عن نقيضها المزعوم، المتمثل فى السفسطائية، ولا الجدل عن الخطابة أو الكتابة. ثمة نقديت وأوليات مشتركة بين جميع الأطراف.

وفى حركة أخرى، يرينا دريدا كما يواصل مترجمه أن الفصل نفسه الذى تتوهم الميتافيزيقا إمكان إقامته بين الكلام وبين المكتوب، هو نفسه إشكالى؛ فالكلام، هو نفسه كتابة، وذلك بمجرد أن يقبل (وهذا هو شرط معقولته أو "أدانيته") بالتقطيع والفواصل وبنحو معين، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، يرينا دريدا أن الميتافيزيقا نفسها، وسقراط نفسه، غالباً ما يرجعان إلى استخدام مجازى لمفردة الكتابة، بها يسميان الكتابة الإلهية المنقوشة فى القلوب.

وقد أثارت هذه الترجمة اهتمام المثقفون العرب حيث كتب حسن الشامى تعليقاً عليها تحت عنوان صيدلية أفلاطون لجاك دريدا إلى العربية، للكتابة يصنعها الأبناء يتامى الكلام المتعالى، جريدة الحياة لندن ١٩٩٨. كما كتب إلياس الياس حنا عن "جاك دريدا فى رحاب كاظم جهاد: الترجمة أو كيف يتجاوز النص حداده" اليوم السابع، نيقوسيا أبريل ١٩٨٩. وكتب حامد الهادى عن "لامعنى للجسد: الفلسفة الأفلاطونية والجسد الدريدى" كتابات معاصرة سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٥.

٣ - مواقع positions ترجمة فريد الزاهى ١٩٩٢ ووالذى يطال لنا ترجمته لـ Positions بمواقع، قانلاً: لأنها تحيل إلى وتلج على فضائية الكتابة والهامش، التباعد الفاصل وأيضاً إمكانية الحركة داخل فضاء الإستراتيجية للتفكيكية لمشروع دريدا "أن تساؤلات دريدا تبدأ دائماً من موقع الهامش أو مما يُعدُّ كذلك. لتجمل منه موقفاً ممكناً للكتابة وفضاء فعلياً للنص والتفكيك، وبهذا المعنى فإن الحوارات التى يتضمنها هذا الكتاب تقترح نفسها كهوامش تطرح قصايا ونصوص هى بدورها جاءت لتكون هوامش على نصوص أخرى. إن هذه السلسلة المحكمة الترابط تمكن الهامش أن يكون منغرساً فى صلب القضايا السياسية التى ينهض عليها الفكر فى الغرب، ونصاً متداخلاً مع إشكالات كتابته".

٤ - أطيف ماركس ترجمة منذر العياشي بيروت ١٩٩٥ وأصل هذا الكتاب محاضرة أقيمت خلال جلستين، في ٢٢ و ٢٣ أبريل ١٩٩٣، في جامعة كاليفورنيا. ولقد افتتحت هذه المحاضرة حينئذ مؤتمراً دولياً نظمه Bernard Magnus و Stephen Cullenberg بعنوان "لاعب وغامض"، "إلى أين ستهذب الماركسية؟". إن "دريدا" في هذا الكتاب كما يقول العياشي في مقدمته: لم يترك للأخر مجالاً لكي يجيب عن نفسه بنفسه. فـ"دريدا" أولاً وآخر أوروبي يعيش في صراع مع التقاليد الأوروبية، على أساس أنه منها ومغاير لها، ولقد يكون في هذا هو الآخر وجهاً من وجوه قناع الموت الأوروبي!

وقد كتب محمد البنكي عن "أطيف ماركس في ترجمة إلى العربية" جريدة الأيام، البحرين مارس ١٩٩٥. وأصدر نديم نجدى كتاباً بعنوان "بين الأطيف أما وقد مات ماركس دريدا مازال حياً بيروت ١٩٩٩ حيث يتناول: أطيف ماركس برسم دريدا، تفكيكية دريدا تستجيب لنداء ماركس، دريدا يجعل من شبح هاملت مسرحاً للبيان الشيوعي، وكتب هشام غصيب: العولمة والهوية تفكيك الوهم على طريقة ماركس وليس على طريقة دريدا، جريدة للزمان، لندن ٢٠٠٠.

٥ - ما الذي حدث في حدث ١١ سبتمبر والذي صدرن ترجمته العربية قبل نشره بالفرنسية. المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

٦ - حمى الأرشيف الفرويدى Archive Fever (Mal de archive: A Freudian tpression) ترجمة عدنان حسن ٢٠٠٣. وهو بالأصل محاضرة أقيمت في ٥ حزيران من عام ١٩٩٤ في لندن أثناء مؤتمر دولي تحت عنوان: "الذاكرة: مسألة الأرشيف". وعقد تحت رعاية الجمعية الدولية لتاريخ الطب والتحليل النفسي، ومتحف فرويد ومعهد كورتولد للغة. أما العنوان الأصلي لهذه المحاضرة فهو: مفهوم الأرشيف: انطباع فرويد.

٧ - أحادية لغة الآخر Monolingualism of the other ترجمة عثمان الحبالي المتلوثى عن الإنجليزية في ليبيا ٢٠٠٤. وكان شربل داغر كتب عن أحادية لغة الآخر: دريدا يدافع عن التخالط والتلوث، إلا في لغة يعتبرها وعداً مستمراً للحياة يناير ١٩٩٧.

٨ - تفاعلات passion ترجمة عزيز توما تقديم إبراهيم محمود، سوريا ٢٠٠٥.

٩ - "الصوت والظاهرة la voix et la phénomène مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل" ترجمة وتقديم فتحى انقزو بيروت ٢٠٠٥. تنتمي هذه الدراسة إلى المناظرة مع هوسرل ومع الإرث الفينومينولوجى فى مفاصله الإشكالية الكبرى، التى هى فى الوقت نفسه مواضع فلسفية لهذه المناظرة، التى شغلت ما يزيد على العقد الأول تقريباً من فكر دريدا، وهى كما يقول المترجم فى تقديمه أقرب ما تكون إلى سنوات التعلم الفلسفى مسألة النشأ والتكوين فى السنوات، غير أن معاصرته لنصوص أخرى ذات أهمية فى ابتناء الإشكالية الفلسفية لصاحبها جعلتها وكأنها فى القاعدة للخلفية لهذه الإشكالية. وفى الحقيقة - يضيف انقزو - فإن مشروع نقد الميتافيزيقا بواسطة استعادة مسألة الكتابة ووضعها الفلسفى عند دريدا إنما هو مشترك اشتباكاً حميماً بتأويل البنية الميتافيزيقية لفينومينولوجيا هوسرل. حاز هذا الكتاب أهمية عظيمة جعلته أساساً لسباق تأويلي مهم فى السنوات المتأخرة ولاسيما فى قراءة دريدا من خلال المناظرة مع فينومينولوجيا هوسرل^(١).

١٠ - فى علم الكتابة De la grammatolog وهو الكتاب العمدة فى التفكير ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة، القاهرة ٢٠٠٥. يقدم دريدا فى هذا العمل نموذجاً لمنهجه فى قراءة النصوص واستراتيجية التفكير، حيث يفكك نص جان جاك روسو "رسالة فى أصل اللغات". وفيه يظهر التفكير استراتيجية فى القراءة. ويتحدث مغيث فى مقدمة ترجمته للعمل، عن مفهوم النص عند دريدا، انطلاقاً من عبارة دريدا "لا يوجد ما هو خارج النص" نقضاً لفكرة أن السياق الخارجى يمثل ضماناً تكشف لنا حقيقة النص، فالصلات بين الكلمات والمفاهيم والأشياء والحقيقة والإحالة ليست مكفولة على الإطلاق بواسطة سياق ما ورائى أو خطاب ما ورائى. لا يتعلق الأمر فيما يرى مغيث بإهمال ما هو خارج النص أو إنكار دوره، فهو ليس شيئاً يمكن إزاحته والاكتفاء بتفسير النصوص فى حد ذاتها. فكل ما هو خارج النص متضمن

(١) وقد شغل معظم فلاسفة ما بعد الفينومينولوجيا وقدموا حولها دراسات متعددة، كما يظهر لدى ملهمهم إيمانويل ليفيناس الذى قدمها للغة الفرنسية والذى تأثر به دريدا كثيراً وكذلك ليونار وقد ترجمت دراسته للعربية.

داخله إلى لدرجة التي يتطابق فيها النص والسياق. فالنص لدى دريدا يتضمن البنى التي يقال عنها ولقمة.

ب - دراسات دريدا:

- ١ - ما الشعر؟ ترجمة محمد بينس، جريدة الحياة لندن يوليو ١٩٧٥.
- ٢ - الاختلاف المرجئ ترجمة هدى شكرى عياد، مجلة فصول، العدد الثالث، المجلد السادس، إبريل - يونيو ١٩٨٦ وهي نص المحاضرة التي ألقاها دريدا في الجمعية الفلسفية الفرنسية ونشرت في مجلتها يوليو - سبتمبر ١٩٦٨ وقد نقلت عن الترجمة الإنجليزية التي قام بها ب. إليون.
- ٣ - الكوجيتو وتاريخ الجنون، ترجمة الصديق بوعلام، للفكر العربى المعاصر، بيروت نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٨.
- ٤ - البنية، العلامة، اللعب، ولها عدة ترجمات، الأولى ترجمة محمد البكرى، مجلة الثقافة الجديدة العدد ١٠، ١١ عام ١٩٧٨ وثانية لمحمد بولعش، مجلة بيت الحكمة، العدد الرابع يناير ١٩٨٧. والترجمة ثالثة قدمها جابر عصفور، مجلة فصول القاهرة العدد ٤ المجلد الحادى عشر ١٩٩٣. وقد كتب عصفور عن "حضور التفكيك" بجريدة الحياة ديسمبر ١٩٩٩ وانتشار دريدا، بنفس الجريدة مارس ٢٠٠٠.
- ٥ - توقع، حدث، سياق، وهو عمل يجمع بين محاضرة دريدا عن التواصل ورد جون سيرل عليها وجواب دريدا، ترجمة مجلة العرب والفكر العالمى، العدد العاشر، ١٩٩٠، ص ٨٢-١٠١.
- ٦ - أفكار حول جهنم: وهي فصلان من كتاب دريدا التجربة الحد ترجمها جورج أبى صالح، مجلة العرب والفكر العالمى بيروت العدد ١٢ خريف ١٩٩٢.
- ٧ - الاختلاف (ال د ا) خ (ت) ل - (١) ف ترجمة الحسين سبحان، مجلة الحكمة، المغرب ١٩٩٢.
- ٨ - العالم غير مناسب: قراءة لغياب التفسير ترجمة بختى بن عودة مجلة كتابات معاصرة العدد ١٩ المجلد الخامس أغسطس - سبتمبر ١٩٩٣. وقد كتب بختى

عدة دراسات عن دريدا مثل: كيف نقرأ دريدا؟ "لحترق الرفات" نموذجاً، مجلة مدرارات، تونس، العدد ٥، ٦، ١٩٩٧. وقد أشار إلى جهوده في نقل دريدا والتفكيرية إلى العربية، عدد غير قليل من الباحثين للعرب وسنخصص للحديث عنه فقرة لاحقة.

٩ - المهماز وأساليب نيتشه: المرأة أشدعة فراشة ضخمة، ترجمة عبد العزيز عرفه فبراير / مارس ١٩٩٦. وله أيضاً عدة دراسات وحوارات مع دريدا. وسوف نتوسع في تناول أعماله بعد ذلك.

١٠ - الوجود المكتوب: الدال المقرؤ في غيابه ترجمة كثير أدريس - عز الدين الخطابي. بيروت ١٩٩٦. ونقل أيضاً كتاب سارة كوفمان وروجي لابورت عن دريدا وترجم الخطابي عدة أعمال أخرى لدريدا وعنه منها: أبراج بابل أو الترجمة كقضية فلسفية، وفلسفة دريدا والتحليل النصي للفيلم في كتابه حوار الفلسفة والسينما، الدار البيضاء ٢٠٠٦.

١١ - الفكر الفرنسي وأشكال الخلطة عبد السلام بنعبد العالي، فكر ونقد ١٩٩٧. وله دراسات متعددة حول دريدا والتفكير والاختلاف كما سيأتى بعد.

١٢ - التفكير والعلوم الإنسانية في الغد. ترجمة أنور مخيث ومنى طلبة وهي محاضرة أقيمت في ندوة دريدا بالقاهرة ٢٠٠٠ ونشرت في العدد ١٢ من مجلة أوراق فلسفية.

١٣- ملف يتضمن عدة دراسات وحوارات مع جاك دريدا قدمته مجلة إبداع القاهرة، عدد فبراير - مارس ٢٠٠٠ وأعيد نشره في العدد ١٢ من أوراق فلسفية ويضم الدراسات التالية: إلى موميا "أبو جمال"، وقد سبق أن كتب وضاح شرارة في جريدة الحياة بلندن عن جاك دريدا محامياً عن موميا أبو جمال وخطيباً ساخراً" سبتمبر ١٩٩٠، والأيمان والمعرفة مصدر الدين، "اليسار هو الرغبة في تأكيد المستقبل" وقد ترجمت كاملياً صبحي هذه الدراسات وعفوا أنا لم أقل ذلك بالضبط "حوار من ترجمة مایسة زكى، وبالإضافة إلى هذه الترجمات هناك عدة دراسات أخرى لمحمد على الكردي ومجدى عبد الحافظ نشرت بنفس العدد. وأعيد نشرها ثانية في أوراق فلسفية.

١٤ - وكان نهاية العمل كانت في أصل العالم، نص المحاضرة التي ألقاها

دريدا في المجلس الأعلى للثقافة بمصر فبراير ٢٠٠٠ ترجمة أنور مغيث ومنى طلبه
مجلة الكرمل، رام الله فلسطين العدد ٦٥ خريف ٢٠٠٠.

١٥ - جاك دريدا وجياني فاتيمو: الدين في عالمنا La Religion Séminaire de dapri 1996
ترجمة محمد الهلاكي وحسن العمراني دار توبقال للنشر، المغرب
٢٠٠٤. يتساءل دريدا في دراسته في هذا العمل عن كيف "تحدث في الدين"؟ عن
الدين؟ بالأخص عن الدين اليوم؟ كيف يستقيم لنا، أن نتجراً على الخوض فيه بالمفرد،
دون أن يتركنا خوف أو تهز كيانتنا رعدة؟ من ذا الذي قد تحمله وقاحته على الزعم
بأن هذا موضوع جديد للتعين في نفس الآن؟ بل من ذا الذي يدعي أنه قادر على
تدبيح شذرات حكمية تحيط به إحاطة تامة؟ وحتى نبث في أنفسنا الشجاعة والكبرياء
اللازمين أو الهدوء الضروري، ربما كان علينا أن نتظاهر لحظة بتجريد ذهننا من
جميع الأشياء أو من معظمها؛ لنقل إننا نتقصد نوعاً معيناً من التجريد.

١٦ - أبراج بابل أو الترجمة كقضية فلسفية ترجمة عز الدين الخطابي في
كتاب "الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية". الدار البيضاء ٢٠٠٤. يناقش دريدا في
هذه الدراسة مسألة إلى حد يمكن للغات أن تتواصل فيما بينها. فمن خلال تفكيكه
لأسطورة "بابل" وعلاقتها بببلغة الألسن، وعبر قراءته النافذة لأعمال والتر بنيامين
حول الترجمة وخصوصاً نصه الشهير: "مهمة المترجم"، يثير دريدا قضايا هي من
صميم اهتماماته الفكرية، قضايا تؤتتها مفاهيم الأصل والنسخة واسم العلم والتوقيع
والبذرة والغشاء والاستعارة والحقيقة والحرف والمعنى إلخ..

ج - المناظرات

١ - مناظرة سورل - دريدا التفكيك أو اللغة في مختلف وضعياتها ترجمة
مصطفى حنفي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد التاسع.

٢ - الغفران مناظرة بين جاك دريدا وإدجار موران، مجلة الكرمل الفلسطينية،
العدد ٦٧ ربيع ٢٠٠١.

د - الحوارات

- هل توجد لغة فلسفية: مقابلة مع دريدا ترجمة كاظم جهاد. جاك دريدا، مجلة العرب والفكر العالمي العدد السادس ١٩٨٩.

- لقاء مع الفيلسوف دريدا عبد العزيز عرفة، في كتاب الدال والاستبدال، بيروت ١٩٩٣.

- حوار دريدا مع ديكامب ترجمة معجب الزهراني، مجلة للنص الجديد، أبريل ١٩٩٦.

- اليسار هو الرغبة في تأكيد المستقبل حوار مع توماس أ. شوير ترجمة كاملية صبحي، مجلة إبداع ٢٠٠٠.

- عفواً أنا لم أقل ذلك بالضبط حوار مع بول برينان مایسة زكي، مجلة إبداع، مارس ٢٠٠٠.

- الإمضاء واسم الآخر ، يجب أن يسهر جنون ما على الفكر، حوار مع فرانسوا أولاد ترجمة محمد ميلاد مجلة كتابات معاصرة ١٩٩٥ وأعيد نشره في كتاب مسارات فلسفية، دار الحوار، سوريا ٢٠٠٤.

- آخر حوار مع جاك دريدا: "أنني في حرب على نفسي" مع جون بيرنيوم ص ١١١-١٤٠. يرد دريدا في هذا الحوار على محاوره حين يسأله: غالباً ما نجد صعوبة في أن نقول "نحن" - "نحن الفلاسفة" أو "نحن اليهود" على سبيل المثال. لكن بقدر ما تنتشر الفوضى العالمية الجديدة، يقل تحفظك شيئاً فشيئاً للقول: "نحن الأوروبيون". يجيب دريدا بقوله:

أولاً إنني أجد صعوبة بالفعل في أن أقول "نحن"، لكن يمرض لي قول ذلك. ورغم كل المسائل التي تعذبني في هذا الشأن، بدءاً بالسياسة الكارثية التي تمارسها إسرائيل - وتمارسها صهيونية معينة (ذلك أن إسرائيل لا تمثل في نظري الديانة اليهودية بقدر ما تمثل الشتات اليهودي وهي لا تمثل الصهيونية العالمية أو الأصلية التي كانت متعددة ومتناقضة؛ فثمة من جهة أخرى كذلك سلفيون مسيحيون يزعمون

أنهم صهاينة أصليون في الولايات المتحدة الأمريكية. وقوة مجموعاتهم اللوبية مؤثرة أكثر من التجمع اليهودي الأمريكي دون الحديث عن التجمع السعودي حسب التوجه المشترك للسياسة الأمريكية - الإسرائيلية-)، وإن رغم ذلك كله ورغم العديد من المشكلات الأخرى التي لدى مع "يهوديتي" فإني أن أنكرها مطلقاً.

ويضيف، ثم إنني منذ بداية عملي، أي عملي المتعلق بـ "التفكير" بالأخص ظللت محافظاً إلى أبعد حد على حسي النقدي بالنسبة إلى المركزية الأوروبية. [لا يمنع] اليوم أوروبا وهي أوروبا جديدة لكن بنفس الذاكرة - في الوضعية الجيوسياسية التي هي وضميتها - من إمكانية أن تتوحد (وتلك رغبتى على أية حال) في أن واحد ضد سياسة الهيمنة الأمريكية. وضد تيوقراطية عربية - إسلامية دون (أنوار) ودون مستقبل سياسى (لكن علينا ألا نهمل التناقضات والتباينات بين هاتين المجموعتين، وللتحالف مع أولئك الذين يقاومون في الداخل هاتين الكتلتين). نجد أوروبا نفسها خاضعة لأمر الاضطلاع بمسؤولية جديدة. إنني لا أتحدث عن المجموعة الأوروبية مثلاً هي موجودة أو تتشكل ملامحها من خلال أغليتها الحالية (ليبرالية جديدة) وتتهدها افتراضاً الكثير من العروب الداخلية، بل إنني أتحدث عن أوروبا مستقبلية وهي بصدد البحث عن نفسها، في أوروبا ("الجغرافية") وخارجها.

- حول مفهوم التفكير: إجابة طويلة قدمها دريدا في ٣٠ يونيو ١٩٩٢ في حوار لم ينشر مع روجيه - بول دروا. يقول: لا يجب أن نفهم هذه العبارة "تفكير" بالمعنى الذي يفيد الانحلال أو الهدم بل تحليل البنى المترسبة التي تشكل العنصر الخطابى أو الخطابية الفلسفية التي نفكر داخلها. ويمر ذلك عبر اللغة وعبر الثقافة الغربية وعبر مجموع الأشياء التي تحدد انتماعنا إلى هذا التاريخ للفلسفة.

- دروس جاك دريدا، حوار مع فراتر - أوليفيه جيسير لوبون le point العدد ١٦٧٤ ، ١٤ أكتوبر ٢٠٠٤. وننوقف عند إجابته على سؤالين، الأول حول لماذا أصيبت الجزائر إلى هذا الحد بما يمكن أن نسميه بالمصيبة العربية. قال إن الاستعمار يفسر المأساة الجزائرية في معظمها. فعندما قررت البلاد أن تتحرر، وجنت نموذجها في الدولة - القومية الأوروبية الحديثة، مع الأسلمة كإضافة. أي في المحافظة على القديم في الجملة. وهو ما يفسر الارتداد الذي حصل، وهو ارتداد اقتصادى -

أيديولوجي وديني. والثلاثي بوصفك فرنسياً من الجزائر، هل كنت مناصراً لاستقلالها؟
وأجاب كنت أفهم طموحات الجزائريين وكنت في الوقت نفسه أتمنى أن توجد منظمة
سياسية تتيح للفرنسيين - الجزائريين البقاء.

- مسيرة جاك دريدا، بقلم ميشيل ليس، ماجزين ليطرير العدد ٤٣ أبريل
٢٠٠٤. وقد نشرت هذه الحوارات في كتاب "حوارات ونصوص ترجمة محمد
ميلاد، دار حوار ٢٠٠٦.

- ثلاثة نصوص جديدة لجاك دريدا، ترجمة هشام مليوي، مجلة الكلمة، بيروت
العدد ٤٥، خريف ٢٠٠٤ وتتضمن هذه النصوص حوارين لدريدا، الأول ما معنى
التفكير، الذي أشرنا إليه سابقاً والثاني حوار مع جوفلنا بواردوري حول مفهوم
الإرهاب نشر في جريدة le monde diplomatique فبراير ٢٠٠٤ والنص الثالث
بعنوان هل للدول المارقة وجود؟ مبررات الأكثر قوة.

٣ - ترجمات عن دريدا :

أ - الكتب

١ - سارة كوفمان وروجي لاهورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكير الميتافيزيقا
واستحضار الأثر - ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، دار أفريقيا الشرق،
الدار البيضاء، ١٩٩١. يرى المترجمان أن اقتحام عالم دريدا ليس بالأمر السهل أو
المريح، ولكنه مع ذلك يخلق لفتحة متعة خاصة. ويجيب لماذا دريدا؟ لأنه المفكر
الذي قام بكل جراءة بمسائلة ونقد الأسس التي يقوم عليها الفكر الغربي،
وبالخصوص نقد مركزية العقل الغربي. إن مشروع عمله لا يمكن أن ينحصر في
دائرة محددة، إنه مغامرة لا يمكن التنبؤ بنتائجها ولكن يمكن معرفة سمتها، نقصد
بذلك هدم الميتافيزيقا. ويرى أن مشكلة نصوص دريدا إنها لم تجد الاهتمام الذي
يستحقه في ثقافتنا العربية [وهو أمر تغير الآن]، وهذا هو الأمر الذي أدى إلى وجود
فراغ على مستوى المصطلحات والمفاهيم العربية التي يمكن أن تقابل مفاهيم دريدا.

٢ - كريستوفر نوريس: التفكيرية: النظرية والتطبيق صبرى محمد حسن
١٩٨٩. وهناك ترجمة ثانية قام بها رعد عبد الجليل جواد ، الذي نشر جزء منها في

مجلة "الثقافة الأجنبية العراقية" وصدرت عن دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا ١٩٩٢. وقد عرضت لهذا العمل سمية سعد في دراستها "التفكيك النظرية والتطبيق"، مجلة فصول، المجلد الرابع العدد الرابع، القاهرة ١٩٨٤، وقد اعتمد على الكتاب د. أحمد أبو زيد في دراسته "التفكيك: دراسة في المفهومات" المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث المجلد الثامن والعشرين، سبتمبر ١٩٩١.

٣ - بيير زيماء: التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة اسامه الحاج بيروت ١٩٩٦.

٤ - مجموعة مؤلفين: لغات وتفكيكات لقاء الرباط مع دريدا ترجمة عبد الكبير الشرقاوي ١٩٩٨.

٥ - جيف كولنز - بيل مايلين : أقدم لك دريدا ترجمة حمدي الجابري مراجعة أمام عبد الفتاح أمم.. ٢٠٠٥.

ب - الدراسات المترجمة عن دريدا:

١ - وليم راي: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية ترجمة يونيل يوسف عزيز، بغداد ١٩٨٧. وكتب نادر كاظم عنها في جريدة الأيام ٥ فبراير ١٩٨٨.

٢ - تيري إيجلتون: ما بعد البنيوية في كتابه مقدمة في نظرية الأدب ترجمة أحمد حسان القاهرة ١٩٩١. يعرض إيجلتون لآراء دريدا ضد الميتافيزيقا ويوضح أن دريدا يرى أن عمله ملوث لا مفر بذلك الفكر الميتافيزيقي بقدر ما يحاول الإفلات منه، لكنك لو فحصت تلك المبادئ عن قرب لوجدتها تعقل التفكير على الدوام، والتفكير هو الاسم الذي يطلق على العملية النقدية التي يمكن بها تدمير تلك التعارضات تدميراً جزئياً، أو التي يمكن بها إظهار أنها تدمر بعضها البعض جزئياً.

٣ - ايبن رابيت: التاريخ وعلم التفسير (التفسيرية) والتفكيكية، في النقد والنظرية النقدية، ترجمة عبد الرحمن محمد رضا، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٩٠.

٤ - ديدى كوهين: دريدا أو تدريس الفلسفة ترجمة اسمهان آيت باعلى، مجلة اختلاف، المغرب العدد الثاني ١٩٩١ نقلاً عن مجازين ليترير العدد ٢٨٦ مارس ١٩٩١.

٥ - هانرماس: المزودة على فلسفة الأصل المتزامن: نقد ديريدا للتركز على

الكتابة الصوتية، الفصل السابع من القول الفلسفي للحدثات ترجمة فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق ١٩٩٥.

٦ - جون مرفي: بلاغة تحال الفطرة السليمة ، ترجمة أحمد رضا ناصر، مجلة ديوجين، النسخة العربية العدد ٧٢.

٧ - والتر ج لونج: النصين والتفكيكين في كتابه الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البناء، عالم المعرفة الكويت ١٩٩٤. كتب والتر د. لونج في الفصل السابع من كتابه موضعاً أن روسو كان نقطة مفضلة لدى النصيين وقد أدر دريدا حواراً مطولاً معه وينتقد لونج النصيون الذين لم يزودونا بأى وصف للأصول التاريخية لما يسمونه بمركزية الكلمة، ويرى أن عمل التفكيكين يكتسب جانبته جزئياً من كتابية لا تحليل التأمّل ولا تطبيق النقد.

٨ - حوثان كلر: جاك دريدا في كتاب: البنيوية وما بعدها. عالم المعرفة الكويت ١٩٩٦.

٩ - كُتب سوبر: الماركسية والتفكيكية، ضمن كتاب ما بعد الماركسية ترجمة فالح عبد الجبار ١٩٩٨.

١٠ - ماك ليلا: جاك دريدا نقد سياسة الفرنسية، مجلة أبواب، بيروت ١٩٩٨.

١١ - جاتيريا سبيفاك: للجراماتولوجي "مدخل إلى الجراماتولوجية". وأيضاً

١٢ - كريستوفر نوريس: نيتشه ، فرويد وليفيناس أخلاقيات التفكيك. وأيضاً "الفلسفة والأدب" ترجمة حسام نايل في كتاب "صور دريدا" القاهرة ٢٠٠٤ وله أيضاً "البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية" يحتوى فى القسم الثالث بالإضافة إلى الدراستين السابقتين على ترجمتين الأولى لجوناثان كلر "التفكيكية (١) والثانية لريتشارد رورتى التفكيكية (٢) عمان الأردن ٢٠٠٦.

١٣ - اليزابيث رودينسكو: دريدا التحليل النفسى يقول، ترجمة كاميليا صبحي، مجلة إبداع مارس ٢٠٠٠.

١٤ - هيو سلفرمان نصيات بين الهيرومينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم

وعلى حاكم صالح، بيروت ٢٠٠٢.

١٥ - جيمس وليامز : ليونار والتفكير ص٢١٩-٢٢٤ من كتابه ، ليونار نحو فلسفة ما بعد الحداثة ترجمة إيمان عبد العزيز، القاهرة ٢٠٠٣.

١٦ - جان جراندان: ماهية التفكير عند دريدا من كتابه: المنعرج الهرمينوطيقى للفينومينولوجيا ترجمة عمر مهيبيل وهي محاضرة أقيمت في ٢٧ سبتمبر ١٩٩٧ في افتتاح ملتقى حول الهرمينوطيقا والتفكير الذي نظمته جامعة براج ونشر في مجلة أرشيف الفلسفة العدد ٦٢ عام ١٩٩٩.

١٧ - دايان ليلام: النسوية والتفكيرية ترجمة شعبان مكاوي في كتاب "القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية" القاهرة ٢٠٠٥ وهي دراسته تناقش صيغة ارتباط كل منهما التي تتخذ أشكال متعددة. و كان هذا الارتباط موضع شك في البداية. وكما يقول دريدا: "التفكيرية بكل تأكيد ليست نسوية الاتجاه .. فلو أن ثمة شيئاً يتوجب على التفكيرية البعد عنه فإنه النسوية". وهناك عدد من النسويات قد حاولن أيضاً أن يدفنن بالتفكيرية بعيداً عن النسوية، وأن اختلفت الأسباب، فالتفكيرية من وجهة نظر النسوية لا تأخذ الاختلاف الجنسي بجديّة ولأنها تختزل العالم في اللغة وليس بمقدورها أن تقدم أساساً مناسباً للفعل السياسي، ومع هذا فإن النظريتين لا تزالان قادرتين على بناء تحالف يواجه قضايا الاختلاف الجنسي، ويدرس علاقة اللغة بالمادة ويشجع العمل السياسي.

١٨ - ماري فرانسوا جرانج: فلسفة دريدا والتحليل النصي للفيلم ترجمة عز الدين الخطابي، في حوار الفلسفة، والسينما منشورات عالم التربية الدار البيضاء ٢٠٠٦.

٤ - أعمال عربية عن دريدا:

أ - الكتب :

١ - عادل عبد الله: التفكيرية إرادة الاختلاف وسلطة العقل. ١٩٩٧.

٢ - عبد العزيز حمودة: المرايا المحببة: من البنيوية إلى التفكير، عالم المعرفة، الكويت، أبريل ١٩٩٨، وقد أشعل هذا العمل معركة نقدية بين صاحبة وصاحب

"المرآيا المتقابلة" راجع تفاصيلها في محمد البنكي : دريدا عربياً.

٣ - نديم نجدى: بيان الألفاظ أما وقد مات ماركس ديريدا مازال حياً ١٩٩٩.

٤ - د. أمنية غصن: جاك دريدا: في العقل والكتابة والختان دمشق ٢٠٠٢.

٥ - محمد البنكي: دريدا عربياً قراءة للتفكيك في الفكر النقدي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

ب - الدراسات:

تحريراً في صياغة هذه الفقرة ومكلفتها هل توضع بين الدراسات العربية المختلفة حول دريدا من دراسات أكاديمية أو مقالات بالمجلات الثقافية وبعضها كتابات صحفية سريعة قد يكون من الأفضل ذكرها في الهامش وبين الاكتفاء بتناول بعض الدراسات التي قدمها الباحثين نوى الاهتمام بدريدا ووضع البعض الآخر بالهامش وفضلنا الخيار الثاني^(١).

١ - أحمد أبو زيد: جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب، مجلة العربي، الكويت ١٩٨٣ وكتب ثمانية عن التفكيك، تحليل مفهومات بمجلة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة والتي تمثل أحد فصول كتابه البنائية، الصادر عن نفس المركز.

٢ - وقدم عمر مهيل في دراسته "البنوية في الفكر للفلسفي المعاصر" فصلاً بعنوان "نحو استراتيجية جديدة للتفكيك عند جاك دريدا" ١٩٨٦ يعد من أوائل الدراسات التي قدمت بالعربية. والعمل في الأصل أطروحة ماجستير نوقشت في دمشق ١٩٨٦. ودريدا عنده يمثل الرعيل الثاني من البنويين يتتبع منهجهم وينتقدهم في أن واحد. ويبين مهيل صعوبات تصنيف دريدا بين البنويين ويعرض لمؤلفاته موضحاً صعوبة مصطلحاته وصعوبة نقلها إلى العربية. ويعرض لنقده لهوسرل، ولميشيل فوكو، خاصة في مقاله "الكوجيتو وتاريخ الجنون". وبترجم عنوان كتاب دريدا "L'écriture et La difference" بـ "الكتابة والفارق" ثم يعرض لنظريته في الكتابة. فدريدا ينطلق من مسلمة هي أن مفهوم الكتابة يتجاوز مفهوم اللغة ويتضمنه. ويختتم بتقييم عام، حيث يرى أن دريدا من أكبر البنويين. كما قدم مهيل عدة دراسات حول التفكيك عند بختي بن عودة

وعلاقته بدريدا "حول الهوية والاختلاف في الخطاب الجزائري المعاصر" بختى
بن عودة نموذجاً بيروت ١٩٩٨.

٣ - بختى عودة: موقع لمقاربة اختلاف جاك دريدا، كتابات معاصرة سبتمبر ١٩٩٢
وأيضاً كيف نقرأ دريدا؟ "احتراق اللفات" نموذجاً، مجلة مدارات تونس ١٩٩٥.
وترجمته التى نشرنا إليها لجاك دريدا: العالم غير مناسب: قراءة لغياب
التوسير، وله دراسات أخرى سنعرض لها.

٤ - عبد العزيز عرفة "دريدا والاختلاف" دراسات عربية ١٩٨٨، "جاك دريدا
أسلوب وكتابة، نواقيس المختلف" كتابات معاصرة أكتوبر ١٩٩٥ وله أيضاً
"دريدا في سطور: موجز لتفكيكية الاختلاف" وكلاهما نشر في كتابات معاصرة
أكتوبر ١٩٩٥. وترجم لدريدا "المهماز أساليب نيتشه: المرأة أسرع فراشة
ضخمة" كتابات معاصرة مارس ١٩٩٦.

٥ - نور الدين أفايه: جسد دريدا وتفكيك أدوات النقد، جريدة الحياة ، العدد ١٣١١٣ .
وله عدد من الأعمال حول مفهوم الاختلاف عند عبد الكبير الخطيبي وترجم له
عدد من الدراسات.

٦ - وكتب محمد على الكردي عن جاك دريدا وقضية الابتكار، أخبار الأدب مارس
١٩٩٦ ثم قدم في كتابه "من الوجودية الى التفكيكية: دراسات في الفكر الفلسفي
المعاصر"، دراستين حول دريدا هما : " الكتابة والتفكيك عند جاك دريدا"،
والتي أعاد نشرها في كتاب من الحداثة إلى العولمة، الإسكندرية ٢٠٠١ و"
الوظيفة الأيديولوجية للصوت : جاك دريدا " ١٩٩٨. كما قدم في العدد الخاص
الذي نشرته أوراق فلسفية دراسة بالعربية وأخرى بالفرنسية عن دريدا
والتفكيك، فالتفكيك كما يفهمه دريدا ومعظم فلسفات الاختلاف هو تقويض
للمنطق الغائي والاستمراري الذي قامت عليه الميتافيزيقا الغربية منذ افلاطون
وحتى هيدجر مروراً بهيجل وهوسرل . ان قضية الكتابة ليست عند رائد
التفكيكية محض مفهوم او تصور بقدر ما هي عملية اجرائية لا يمكن من
غيرها فهم ليس فكر دريدا نفسه ودوره التقويضي للعقلانية الغربية فحسب
وانما مجمل الفكر الأوربي الموسوم بالحداثة.

٧ - وقدم محمد البنكي عدد دراسات حول دريدا والتفكيك في جريدة الأيام، البحرين منها: أطراف دريدا في ترجمة إلى العربية مارس ١٩٩٠، احتفاء بـ "منحة الموت": دريدا بين موت ودين، أبريل ١٩٩٠، "الاختلاف المرجأ منهج الغذامي بوصفه تفكيكاً" مجلة للكلمة البحرين ١٩٩٢، مصطفى ناصف يخاصم جاك دريدا ، الأيام أكتوبر ١٩٩٧. عذابت دريدا في صحبة كمال أبو ديب وعبد العزيز حموده، مايو ١٩٩٨.

٨ - محمد شوقي الزين: التفكيك على هامش المعنى والحضور، مجلة التبين، وهران ٢٠٠٠. والوحدة والتشتت لارويل في مواجهة دريدا، كتابات معاصرة، جاك دريدا وتفكيك النص في كتابه "تأويلات وتفكيكات"، ص ٢٠٠٢. وهو يرى في دريدته الأخيرة أن التفكيك الذي يمارسه دريدا لا يعنى الهدم وإنما يتضمن أيضاً فعل البناء، فهو بالاحرى تفكيك وحدة ثابتة الى عناصرها ووحدتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها وللمراقبة وظيفتها. فالتفكيك يقتضى التعدد والتشتت بازاحة مركزية توزع المراكز "تأويلات وتفكيكات".

وفي المواجهة بين دريدا ولارويل، يوضح الزين أن الاخير يسعى الى تأسيس فكر الاختلاف ضمن رؤية غربية عن الاختلاف كما نعهده عند دريدا ووفق طرق وآليات وأساليب منطقية صارمة ودقيقة الى حد المبالغة. ان اختلاف لارويل هو اختلاف واحد يضع الواحد في صلب قراءته لللافسفية أما اختلاف دريدا فهو اختلاف تشبتي يزواج بين اللوغوس والكتابة ويتموقع في جغرافية الاختلاف الغربي وفضاء الغيرية او الاخر المعبرى.

٩ - عبد السلام بنعبد العالى: تفكيك الميتافيزيقا، الفصل الرابع من أسس الفكر المعاصر أو مجاوزة الميتافيزيقا، وله ترجمات دراسات متعددة أخرى. وسنعرض له في فقرة تالية.

١٠ - أسامة خليل: البعد العبراني في فكر جاك دريدا، مجلة أصول، باريس. يعرض في البداية موقف الخروج العبراني في أعمال جاك دريدا موضحاً أولاً الموقف العبراني من التراث الأنطولوجي المسمى باللوغو - فوني الغربي، الذي يتحلى في منحاها الكتابي الموسوعي الواضح وإحالاته إلى هذا الإله الخفي الذي ليس

بوسعه تسميته فيشير نحو بـ"هو" وبـ"يهو" ويتناول فقه الكتابة بين الغياب والاختلاف ، فدريدا يرجع إلى كتاب واحد يضم شريعة يهو الإله الخفى، وإذا كان يهو هو "الغائب" أو "الغيب" فلن كتابه الأصلي أيضاً يعتوره الغياب الدهرى المتكرر، فهناك سلسلة نموذجية غيبية مغلقة واختلافية متكررة فى وعى دريدا يكشف عنه خليل هـ: يهو الآخر الخفى المختفى، ثم كتابه المكسور المفقود، ثم نسخته الموسوية المحفوظة فى التابوت تعمل هذه السلسلة الغيبية الاختلافية للكامنة فى قرارة وعى دريدا العبرى كنموذج لسلسلة دهرية مفتوحة من الكتابة البشرية لللاحقة.

١١- أم الزين بنشيوخه: دريدا قارئاً كانط، حيث تناقش ما قدمه دريدا فى كتابه "الحقيقة والرسم" ١٩٧٨ من دراسة تفكيكية لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم" وتضع هذه الدراسة ضمن القراءات المتعددة لكانط التى قدمها فلتر بنيامين ، وماكريل R.Makreel ، ويعتمد دريدا على شواهد من "نقد ملكة الحكم" ومن "الدين فى حدود العقل". إن هذا الكتاب لم يفعل، وفق تفكيكية دريدا، غير فتح الهوة عميقاً. لكن ماذا فعل التفكيك؟ إنه لم يبق من كتاب كانط غير الكتابة نفسها.

وهناك دراسة لنفس المؤلفة فى العدد ١٣٠-١٣١ من مجلة الفكر العربى المعاصر بعنوان راهنية كانط : هل ثمة حدائث دينية تتناول فيها بالبحث والتحليل خاصة فى الجزء الأخير دراسة جاك دريدا منبعا الدين فى حدود العقل وحده، التى القاها فى ملتقى حول الدين فى جزيرة كابرى الإيطالية ١٩٩٤ حيث نجد كما تقول تفكيكية متكاملة الملامح لكتاب كانط "الدين فى حدود العقل وحده" وتنتهى بأن كانط يبدو فى تفكيكية دريدا وكأنه لا يفعل إلا صياغة مسيحيتة الأصلية فيه فى لغة العقل الفلسفى. وهى ضد قراءة دريدا التفكيكية لفلسفة الدين الكانطية والتى تنتهى إلى أن الحدائث هى دينية فى معنى كونها نوعاً من التمسيع Christianisation القوى والنسقى للعالم. تدافع عن قراءة أخرى وإيجابية لكانط تبين أنه وقع أسس نوع طريف من الحدائث الدينية".

١٢- عبد المنعم المحجوب: الموت الأول لدريدا. وصلاح للجابرى: فى اللغة والوجود بين فوكو ودريدا. وعثمان المثلوثى: فهم دريدا والتفكيكية، العدد ١٥ من مجلة فضاءات الليبية، سبتمبر ٢٠٠٤ بمناسبة وفاة دريدا.

١٣- سامى محمد عبد العال: هذا المسمى بالتفكيك. أوراق فلسفية العدد ١٢ وهى أحد فصول أطروحته للدكتوراه. وهى من الدراسات العميقة وموضوعها "تفكيك سيميولوجيا اللغة عند جاك دريدا، دراسة غير منشورة، جامعة الزقازيق ٢٠٠٤.

نقلت أعمال دريدا، وسرت أفكاره فى الكتابات العربية، منذ الثمانينات وربما قبلها، وازداد الاهتمام بها فى التسعينات حيث واكب للكتاب العرب الجدد فلسفة الاختلاف^(١٢). تعددت أسماء من نقلوا كتاباته وكتبوا عنها، ومن عرفوا أفكاره وطبقوها، ومن استخدموا منهجه فى التفكيك للتعامل مع النصوص العربية، ومن واصلوا تعميق استراتيجيته حتى البدايات الأولى للفكر العربى الإسلامى أمثال: محمد أركون، وعبد الكبير الخطيبى، وعبد السلام بنعيد العالى ومحمد نور الدين افابيه، وبختى بن عودة وفنحى التريكى، وعبد العزيز بن عرفة، ومطاع صفدى، وهاشم صالح، وكاظم جهاد، وعبد الله إبراهيم، وعلى الشرع، وعلى حرب، عبد الله الغدامى، وغيرهم ممن حللوا أعماله وانتقدوا إسهاماته أمثال: حسن حنفي وادوار سعيد وأسامة خليل، وسعد البازعى وعبد الوهاب المسيرى وأمينه غصن.

ثانياً: دريدا وميتافيزيقا الحضور:

وقبل تناول القراءات العربية المختلفة لأعمال دريدا سوف نشير إلى خصائص فلسفته كما أوردها جوناثان كلر، الذى ينظر إلى كتاباته من عدة زوايا ويرى فى نصوصه ثلاثة وجوه هى: دريدا الفيلسوف أو قارئ النصوص الفلسفية، الذى أثبت أن التراث الفلسفى الغربى ظل أسير التمرکز حول الكلمة logocentrism أو ميتافيزيقا الحضور Metaphysics of presence، فالنظريات الفلسفية المختلفة ما هى إلا صور للنسق واحد، ويرى أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نتخيل "نهاية" الميتافيزيقا فإننا يمكن أن ننتقدها من الداخل، من خلال التفكيك، وذلك بمعرفة النسق الذى أقامته وقلب هذا للنسق.

ودريدا القارئ والمفسر، الذى غدت قراءاته للعديد من النصوص تحليلات ونماذج تحتذى لنوع جديد من التفسير، حيث مارس دريدا نوعاً مزدوجاً من القراءة أوضح أن هذه النصوص شكلت من عناصر مختلفة لا يمكنها أن تؤدى إلى نسج

متكامل، بل يزيح الواحد منها الآخر، وهذا النمط في القراءة يظهر في مجال النقد الأدبي. وهو ثالثاً ينتمى إلى مجموعة المفكرين، الذى يمكن وصفهم بما بعد البنيويين، الذين تركزت كتاباتهم على مشكلات اللغة والبنية^(١٢).

إن قراءات دريدا تشكل استكشافات لمركزية الكلمة الغربية. وميتافيزيقا الحضور، التى يمكن القول أن هذه النصوص تؤكدنا وتزعزعا فى إن واحد، هى الميتافيزيقا الوحيدة التى نعرفها، وهى تكمن خلف تفكيرنا كله، وهى تؤدي إلى مفارقات تتحدى تناسقها وتماسكها، ولذا فإنها تتحدى إمكانية تحديد الوجود بوصفه حضوراً. يقول دريدا فى الكتابة والاختلاف، أن إطار تاريخ الميتافيزيقا هو تحديد الوجود بوصفه حضور بكل معانى هذه الكلمة. ومن الممكن أن نتبين أن كل الكلمات المتصلة بالأسس أو المركز ظلت تسمى باستمرار ثابت حضور، سواء كانت تسمى مثال eidos أو غاية telos أو جوهر أو وجود أو اليتها أو التعالى أو الوعي أو الضمير أو الإنسان... الخ. وواصل دريدا نقد الميتافيزيقا الغربية متابعاً هيدجر صاحب "الوجود والزمان".

عند هيدجر "الميتافيزيقا فكر نسي للوجود، لذا وجب مجاوزاتها" أن هيدجر يعتبر تاريخ الميتافيزيقا فى مجمله أفلاطونية، ومشروع المجاوزة بعد هيدجر سيتحول إلى فكر يفكر فى تاريخه، فكر يريد تجاوز تاريخه بوصفه ميتافيزيقا أو أفلاطونية، يحاول تفويض لغة الميتافيزيقا من خلال تفكيك أهم مفاهيمها وتصوراتها التى تقوم على أزواج متعارضة. ومن داخل هذا الأفق الفكري الهيدجري يظهر دريدا Derrida الذى يرى بدوره أنه لا يمكن الحديث عن التفكيك إلا من داخل لغة الميتافيزيقا وتصورها لمفهوم الكتابة والأزواج المتعارضة، التى يقوم عليها هذا المفهوم. ومن ثم يعتبر عمله التفكيكي ملاحقة لسلطة المعنى.

أن دريدا، كما يرى محمد طواع فى كتابه "هيدجر والميتافيزيقا" لا يخرج فى مفهومه لهذا الذى نسميه فكراً غريباً، عن تصور هيدجر للميتافيزيقا. وذلك لأنه يربط مفهوم للكتابة بتاريخ الفكر الغربى منذ بدئه مع سقراط، الذى يعتبر لحظة انقلب معها مجموع القيم حين اعتبر الفكر هو القيمة الحقيقية للطبيعة الإنسانية". فمنذ هذا العمل

السقراطي ستصبح مسألة المعنى والكتابة هي مسألة الماهية. وستتخذ صيغة السؤال، الذي ظل يحكم الميتافيزيقا، الشكل الصوري التالي: "الشيء - ما هو؟" أى أن لكل شيء ماهية تتميز بالحضور والجوهرية.

يرى دريدا أنه من داخل هذا الإطار الميتافيزيقي، تأسس للفكر الغربي مفهوم ما للكتابة وللمعنى يقوم على مفهوم الليل منظوراً إليه في ثنائيته المنشطرة إلى مكونين متباعدين وهما الدال والمندول. ومن ثمة فجميع هذه الكلمات تقوم على ذلك التصور الذي ينظر إلى المعنى بوصفه أصلاً وماهية وحضوراً. وهو تصور ميتافيزيقي تم تكريسه بشكل عميق مع فلاسفة الأزمنة الحديثة. (مطواع ص ٢١٨) يرى دريدا، أيضاً، أنه مع التراث الميتافيزيقي، أصبح ينظر إلى المعنى باعتباره حضوراً كاملاً، أى أنه في البدء يتميز المعنى بوجود أنطولوجي مطلق، وهو الأيدوس؛ وبهذا تضحي الكتابة مع الميتافيزيقا تعبيراً مادياً، إذ تأتي وأدواتها، كالورق والحروف المرسومة عليه كأثار، لتحتفظ ما يتم نسخه من عبث مفعول الزمان وتقيده. فالكتابة بهذا المعنى قيد.

يرى دريدا أنه لمجازة الميتافيزيقا ينبغي أن نجعل مفهوم الكتابة المتداول موضع سؤال، وأن نفكر في ذلك من خلال مجموع النصوص الفكرية وغيرها، أن عمل دريدا التفكيكي كما يذكر مطواع بشكل مساهمة لها تفردا داخل الاستراتيجية العامة لمشروع مجازة الميتافيزيقا بصفته مشروعاً لا نهائياً. لقد اتخذ مشروع المجازة مع دريدا شكل تفكيك، الأزواج الميتافيزيقية المتعارضة، غير أن الهدف الذي يركز عليه التفكيك هو مفهوم الكتابة الذي تم إرساؤه طيلة تاريخ الميتافيزيقا. ويقيم مشروعه التفكيكي على الفرضية الآتية:

أن مختلف المفاهيم التي نحتت مع الميتافيزيقا تقوم على مفهوم الحضور أو الماهية، بصفتها الأساس الذي تقوم عليه مسألة المعنى والحقيقة والقول والكتابة. هذا المشروع هو استئناف لعمل هيدجر من حيث اعتقاده أن لا مجازة للميتافيزيقا إلا من داخل حوار لا متناه مع النص الميتافيزيقي. إن المنفذ إلى تفكيك الميتافيزيقا بوصفها تاريخاً متمركزاً على العقل والصوت أو من حيث هو تاريخ خطي للمعنى؛ هو مفهوم الكتابة.

يوضح عبد السلام بنعيد العالي في الفصل الذي خصصه لدريدا في كتاب "أسس الفكر المعاصر" معنى تفكيك الميتافيزيقا بقوله: لا يتجاوز التفكيك الميتافيزيقا

بمهاجمتها وإنما يسعى إلى أن يبين أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء ويقين وحضور أمام الذات. فإن ميتافيزيقا الحضور تحاول أن تكمل نقص رغبة الحضور بالتعلق بحضور وهمي. لا إمكان إذن لمجازة فعلية للميتافيزيقا إلا بفضح هذا التعلق وإعادة النظر في مفهوم الحضور هذا، مفهوم الوجود كحضور، ومفهوم الزمان كحاضر. يبين دريدا أن التفكير ينبغي أن يذهب أبعد من ذلك، ويمتد إلى مفهوم الحضور ذاته، كما يؤكد أن المفاهيم الميتافيزيقية عن التاريخ والمعنى والوعي والذات والهوية، ما كان لها أن تكون، لولا أن نمط الحاضر هو الذي حدد المفهوم الميتافيزيقي عن الزمان والكلن. (ص ٧٧)

ويضيف لمجازة الميتافيزيقا ينبغي أن يكون هناك أثر موشوم على النص الميتافيزيقي، يحيلنا إلى حضور آخر أو أى شكل من أشكال الحضور، وإنما إلى نص آخر. وأن وشمة هذا الأثر على النص الميتافيزيقي لا يمكن أن تترك إلا كمحور للأثر نفسه. وبالرغم من ذلك فإن هذا المحو يخلف أثره في النص وحينئذ "فإن الحضور بدل أن يكون، كما يعتقد عادة، ما يدل عليه الدليل، وما يحيل إليه الأثر، فإنه يصبح أثر محو الأثر. ذلك بالنسبة إلينا هو النص الميتافيزيقي، وذلك هي اللغة التي نتكلمها. وذلك هو الشرط الذي ينبغي توفره لكي تحيلنا الميتافيزيقا واللغة التي نتكلمها إلى مجاوزتهما". (ص ٧٩)

ذلك أن الحد بين ما للميتافيزيقا وما ليس لها يمر عبر كل نص، فلا يتعلق الأمر بالتمييز بين داخل وخارج، والإقامة في خارج مطلق، وإنما بـ "استراتيجية شاملة للتفكير" تتفادى الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية، وتقيم "داخل" الأفق المغلق لهذه الثنائيات عاملة على خلخلته.

ويذكر جوناثان كلر أمثلة لإيضاح ما تتضمنه فكرة ميتافيزيقا الحضور. ويبدأ بالكوجيتو الديكارتى "أنا أفكر إذن أنا موجود"، حيث مقولة "أنا موجود" - فيما يقول ديكارت - صحيحة بالضرورة كلما لفظتها أو تصورتها في عقلي. وفكرتنا الشائعة أن اللحظة الراهنة هي ما هو موجود، فالمستقبل سيوجد والماضى وجد، إلا أن حقيقة كل منهما تعتمد على حضور الحاضر. مثال آخر هو: فكرة المعنى (حين نتخاطب)

باعتباره أمراً حاضراً من وعى المتكلم يعبر عنه بعد ذلك بواسطة الرموز والإشارات : المعنى هو ما هو "قوى ذهنى" المتكلم فى اللحظة الحاسمة.

أن الواقع يتشكل من سلسلة من الحالات الحاضرة. وهذه الحالات هى الأساس؛ هى المكونات الأساسية المعطاة التى يعتمد عليها تفسيرنا للعالم. هذا رأى قوى مقنع ولكنه هناك ثمة مشكلة تظل تواجها باستمرار فحين نستشهد بهذه الحالات أو لحظات الحضور التى نحسبها أساسية نكتشف أنها تعتمد على غيرها بأشكال مختلفة. ولذا فإنها لا تصلح لأن تكون معطيات بسيطة، لا بد للتفسير من أن يقوم عليهما. ويذكر لنا جوناثان كلر مفارقة السهم حيث أننا إذا ركزنا على سلسلة من الحالات الحاضرة فى حركة السهم فإننا سنجاه بمفارقة: فالسهم فى مكان معين فى أى لحظة من اللحظات، إنه فى مكان معين دائماً لا يتحرك، ولكن من حقنا أن نصر على أن السهم يتحرك فى كل لحظة من اللحظات بين بداية انطلاقه ونهايتها. وحركة السهم لا تواجها أبداً باعتبارها شيئاً بسيطاً وحاضراً يمكن أن يدرك بذاته. إنها دائماً معقدة وتقوم على الاختلاف وتتضمن آثاراً مما هو ليس الآن والآن^(١٤).

ليس ثمة شئ يكون حاضراً ببساطة وكل ما نعتبره حاضراً معطى يعتمد لتحديد هويته على اختلافات وعلاقات لا يمكن أن تكون حاضرة. ولكن كون الاختلافات ليست حاضرة لا يعنى أنها غائبة. ويبلغ من تشعب لغتنا الميتافيزيقا الحضور، أنها لا تعطينا إلا هذا البديل فيما يبدو. إما أن يكون الشئ حاضراً أو أنه غائب، والنقد الدريدى لهذه الميتافيزيقا يتضمن تحديد العناصر والمصطلحات والوظائف التى يصعب تصورها، شأنها فى ذلك شأن "الاختلافات" ضمن هذا الإطار. والتى لا تؤدي عند تبانيها إلى بيان فساد ذلك الإطار بل إلى الإشارة إلى حدوده. أن ما هو حاضر هو ذاته معقد يعتمد على سلسلة من الاختلافات.

يخبرنا هذا الشرح الأولى لمفارقات الدلالة ولدور difference لاستقصاءات أخرى فى نظرية اللغة فى قراءة دريدا لكتاب موسير "دروس فى علم اللغة العام"، وقد شكلت تمييزاته المنهجية أسس الكثير من الفكر النظري البنوي. ولقد

وجد دريدا في سوسير نقداً قوياً لميتافيزيقا الحضور وما يدعو دريدا بمركزية الكلمة logocentrism، لكنه وجد في الوقت نفسه تأكيداً لا مفر منه لهذه المركزية، واتصلاً لا خلاص منه بها.

يبدأ سوسير بتعريف اللغة بأنها نظام من الرموز signs، وإن الرمز لا تحدده صفة جوهرية فيه بل الاختلافات التي تميزه عن سواء من الرموز، وكلما مضى سوسير قدماً في بحثه هذا ازداد تأكيداً أن الرمز وحدة علائقية خالصة، وأن "اللغة ليس فيها صفات قائمة بذاتها بل اختلافات فقط. وهذا مبدأ يختلف تمام الاختلاف عن مركزية الكلمة وميتافيزيقا الحضور. فهو يؤكد من ناحية أنه ليس ثمة من كلمات في النظام لها حضور بسيط مكتمل لأن الاختلافات لا يمكن أن تكون حاضرة. وهو يحدد الهوية من الناحية الثنائية من خلال الغياب المعتاد وليس من خلال الحضور، أي أن الهوية، وهي حجر الزاوية في أي ميتافيزيقا، علائقية خالصة.

إن ما فعله دريدا من إعادة تفكيرية للترتيب هو تدخلات استراتيجية لا تمهد لقيام علم جديد (فالجراساتولوجيا - فيما يقول - هو اسم لسؤال)، بل تمارس كما يقول كلر: ضغطاً على نظام من المفاهيم وتدخل به لتجعل مسلمته وأوجه قصوره بداية للبيان. وتركز قراءات دريدا في العادة على مصطلحات لا يوليها الشراح أي أهمية ولكنها تكشف من طريقة عملها المزدوجة عن منطق إشكالي يتجاوز حدود النظام الصريح في النص ويقوضه، ومصطلحات مثل: المكمل Supplément والفارماكون pharmakon وhymen وentame والاختلاف différence وغيرها هي مصطلحات غير ثابتة تعمل على مستويين لا يجعلان التركيب الموحد ممكناً، وبذا فإنها تمكن الباحث من زعزعة الاستراتيجية التي يعتمدها النص وتفضح مسلمته^(١٥).

يقول دريدا شارحاً التفكير في حوار مع روجيه - بول دروا: كلمة "تفكير" موجودة مسبقاً في الفرنسية، لكن استعمالها كان نادراً جداً. وقد استخمنتها أولاً في ترجمة كلمات معينة، ترجع أولها إلى هيدجر الذي كان يتحدث عن "الهدم"، والكلمة الثانية ترجع إلى فرويد الذي كان يتحدث عن "الانفصال". لكن بطبيعة الحال، سرعان ما

حاولت أن أبين أن ما أعنيه بكلمة تفكيرك نفسها لم يكن ببساطة هيدجريا ولا فرويدياً.

فأنا لا أستطيع أن أحدد ما هو التفكير بالنسبة لى دون إعادة إخضاع الأشياء إلى سياقها. وقد انخرطت فى مهامى، مستخدماً تلك الكلمة عندما كانت البنيوية مهيمنة، وكان التفكير مسألة موقف كذلك من البنيوية. وقد حدث ذلك فى فترة طغت فيها علوم اللغة والمرجعية الأسنسية. فى تلك الفترة أى فى الستينيات، شرع التفكير فى تشكله بوصفه لن أقول - مناهضاً للنزعة البنيوية، بل بوصفه على أية حال متميزاً عن البنيوية ومعتزلاً على تلك السلطة للغة.

لم أتخل عن كلمة "تفكيرك" لأنها تتطوى على ضرورة الذاكرة وإعادة ربط الصلة وتجميع تاريخ الفلسفة الذى نقيم داخله دون أن نفكر مع ذلك فى الخروج من هذا التاريخ. وقد سبق أن ميزت فى وقت مبكر جداً بين الإغلاق Clôture والنهاية fin. يتعلق الأمر بتعيين الإغلاق فى التاريخ، وليس المقصود إغلاق الميتافيزيقا بشكل شامل - لم أعتقد أبداً بوجود ميتافيزيقا، وهذا أيضاً حكم مسبق شائع.. إن فكرة وجود ميتافيزيقا حكم مسبق ميتافيزيقي. وفى هذه الميتافيزيقا يوجد تاريخ وتوجد قطائع. فالحديث عن إغلاق Clôture التاريخ لا يعنى نهايته. فالتفكير إذن أو التجربة التفكيرية تقف بين الإغلاق والنهاية، ضمن إعادة تأكيد الشأن الفلسفى لكن بوصفها انفتاحاً للسؤال على الفلسفة نفسها.

ومن هذا الجانب، ليس التفكير فلسفة فحسب أو مجموع أطروحات ولا هو سؤال الوجود l'Etre بالمعنى الذى يذهب إليه هيدجر. كما أنه من زاوية ما، ليس شيئاً. فهو لا يستطيع أن يكون لخصاصاً أو منهجاً. وهو غالباً ما يقدم بوصفه منهجاً أو يتم تحويله إلى منهج مجهز بمجموع قواعد وإجراءات يمكن تدريسها، إلخ.

وسنعرض فى الفقرات القادمة لفلسفة دريدا فى الاختلاف ومنهجه فى التفكير، وتطبيقاته فى قراءة النصوص فى الفكر العربى المعاصر، وذلك فى عدة فقرات فى الفلسفة، والنقد الأدبى وفى الأخير ملاحظات ختامية، ونبدأ أولاً بالهوية وتفكير الاختلاف الوحشى عند المفكر المغربى عبد الكبير الخطيبى "أول من انخرط من المفكرين العرب فى تيار فلسفة الاختلاف"^(١).

ثالثاً: التفكير والاختلاف فى الفلسفة

تمهيد:

نتناول فى هذه الفقرة جهود مغربية متعددة أسهمت بأشكال متنوعة فى درس وممارسة التفكير والاختلاف فى الفكر العربى سواء عن طريق ترجمة أعمال دريدا أو توظيف مقولاته أو استخدام منهجه فى تناول القضايا العربية الراهنة. ويأتى فى مقدمة هؤلاء عبد الكبير الخطيبى، الذى يعد بحق رائد من أوائل من عرفوا وقدموا دريدا والدعوة إلى فلسفة التفكير وفكر الاختلاف. وقد أسهم عدد من المتقنين المغاربة والعرب فى نقل وترجمة أعماله إلى العربية منهم أدونيس ومحمد بينس ومحمد براءة وفريد الزاهى وعز الدين الأريسي وأستلهم أعماله وتناولها بالبحث والدرس كل من: عبد السلام بنعبد العالى ونور الدين أفاية وبختى بن عودة، الذى أسهم كل منهم بالتعريف بالتفكيرية والكتابة عن دريدا وترجمة أعماله.

يناقش على الشرع آراء نقاد الحركة التفكيرية، ويوضح علاقتها بالنقاد الحداثيين العرب، فهو يقدم لنا آراء رواد هذه الحركة النقدية الغربية الحديثة وتصوراتهم حول النقد والكتابة، وبشكل خاص منهج النقاد التفكيريين وهو ما أسموه القراءة التفكيرية، ويعرض فى نفس الوقت آراء خصومهم، ثم ينتبع آراء النقاد التفكيريين فى كتابات النقاد الحداثيين ابتداء من السبعينات تحت اسم الحداثية.

ويقدم لنا أدونيس باعتباره المبشر بالتفكيرية. لقد ترجم أدونيس بعض نصوص الخطيبى فى النقد المزدوج، واستخدام مصطلح التفكير فى بداية السبعينات، حيث يرى أن نشوء حضارة ثقافية جديدة يفترض نقد الموروث وتفكيره فى "بيان الحداثية" أكد أن أعظم ما فى الفكر الغربى اليوم هو تفكير الغرب، ولأن هيدجر هو المفكر الأعظم.. وأكد أن على الفكر العربى "الإسلامى" إما أن يقوم بتفكير ذاته أو لا يكون. والمهم فيما يشير إليه الشرع هو أن أدونيس كما كان المنظر الأول للحداثية العربية أو التفكيرية فإنه كان أكثر النقاد الحداثيين العرب وعياً لمنهجية فى التراث شبيهة بملامح المنهجية التفكيرية وبخاصة فى مسألة التفسير والتأويل ولهذا، ما أنفك يقول ويكرر بأن الحداثية العربية ليست وليدة الغرب بل هى فى كثير من ملامحها وليدة التراث العربى نفسه. ويذكر من الدارسين أو النقاد العرب التى استهوتهم المنهجية التفكيرية وخاضوا

في قضايا الحداثة خالدة سعيد ويمنى العيد وكمال أبو ديب، ويرى الشرع أن لأدونيس أثراً واضحاً في هؤلاء النقاد، من حيث نوعية القضايا التي طرحوها، ومن حيث منهجيتهم في معالجة هذه القضايا، ويخصص الشرع القسم الأخير من دراسته لمناقشة الأفكار التي قدمها أبوديب في المنهجية التفكيرية تحت اسم الحداثة.

والحقيقة أن دراسة للشرع من الدراسات التي سعت لاستقصاء التفكير لدى نقاد الحداثة، وحاولت بيان أطروحاتهم الأساسية والموقف النقدي من التفكير وإن كان الباحث أرجع بداية التفكير في النقد العربي إلى أدونيس فهذا صحيح من وجه وإن كان الخطيبي، وهو ينتمي للأدب والنقد كما ينتمي للسيولوجيا والفلسفة هو أول من عرض للتفكير، وطبق منهجه، وقد ترجم أدونيس له بعض أعماله للعربية في "الاسم العربي الجريح". وعلى هذا سوف نعرض هنا للخطيبي وبنعبد العالي ونور الدين أفايه وبختي بن عودة وأعمالهم المختلفة حول دريدا والتفكير. ونبدأ بالخطيبي.

أولاً: الهوية وتفكير "الاختلاف الوحشي"

أ- الخطيبي: النقد المزدوج وفلسفة الاختلاف.

يعد الخطيبي من أهم مفكري الاختلاف في فكرنا المعاصر، ومن أوائل من استخدموا التفكير منهجاً للتعامل مع كثير من المشكلات المطموسة والمهمشة في ثقافتنا العربية، وإن كانت رؤيته تتسع ليس فقط لما هو خاف ومجهول وغير مطروق في فكرنا بل تمتد هذا الرؤية لتوسع من مفهوم الآخر الغربي، لصورته وصورة الثقافات المخالفة له، الغربية والصينية، ورغم قلة معرفة القراء العرب به، ونذرة تناول المثقفين والكتاب المشاركة لأفكاره، إلا أن كتابات الخطيبي معروفة جيداً ومدرسة من قبل كتاب ونقاد فرنسين ومغاربة أمثال: رولان بارت، وعبد السلام بنعبد العالي، وفريد الزاهي وبختي بن عودة ومحمد نور الدين أفاية، وقد كتب الأخير موضعاً أن:

"الخطيبي يقول بنعنف لا مثيل له في الثقافة العربية المعاصرة بفكر مختلف، إن الأمر يتعلق باختلاف عام، وبإعادة طرح الأسئلة الجديدة على المجتمع والسياسة والثقافة. فالعالم العربي لدى الخطيبي في عمقه متعدد هائل، نحن ملزنا نتعامل معه بفكر يتعالى على الواقع، ويعمل دون وعي في كثير من الأحيان على طمس التناقضات التي

تحرك هذا الواقع وتعرز لاختلافاته، ومن هنا يرى الخطيبى كما ينقل عنه أفايه أنه يتعين علينا القيام بنقد مزدوج ينصب علينا كما ينصب على الغرب ويأخذ طريقة بيننا وبينه^(١٧). يريد الخطيبى أن يؤسس داخل الفكر العربى المعاصر نمطاً حديثاً للسؤال وفكر الاختلاف هو فكر السؤال.. ومن هنا ضرورة إعادة النظر فى كل الأشياء وسلوك سبيل فكر مختلف يتحرك فى اتجاهين: نقد التراث، وتفكيك الميتافيزيقا الغربية.

يشكل الاختلاف أساساً مهماً فى كتابات الخطيبى، فالاختلاف هو الانفتاح الذى يبقى مفتوحاً ولكنه ليس فى متناول أول متمرد ، لأنه يتعين التمييز بين الوعى والوعى بالاختلاف، ويتضح لنا من قراءة نصوص الخطيبى خاصة "النقد المزدوج" وهو عمل يشمل على دراسات تتعلق بالسوسولوجيا وأسمها الفلسفية انطلاقاً من مجتمع المغرب الكبير ومجتمع العالم العربى^(١٨). إنه يحاول أن يحدد نمطاً للقراءة وإطاراً لقراءة المجتمعات العربية بواسطة نقد تفكيكى ومحاولة تطبيق المفاهيم التى تلائم الفكر الحديث.

يقدم لنا الخطيبى برنامجاً فى بداية كتابه على الوجه التالى: لا يمكن للهوية الأصلية، التى تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية أن تحدد وحدها العالم العربى، فهذه الهوية قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية^(١٩). ويرى: "إن العالم العربى قد اهتز فى نظامه، وتصدع فى كيانه الحضارى، فصار يعاني من تعددية شاملة تتجلى فى جميع أشكال الثقافة والاضمحلال. علينا أن نقوم بتحليله ونطعمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التى يجتازها العالم العربى. ومن هنا دعوته للنقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التى نتقل كاهلنا، والكلية التى نخيم علينا"^(٢٠).

أن علينا كما يرى الخطيبى أن نصح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحماة، لئلا نتمسك بالاختلاف لتأكيد :

الاختلاف الاجتماعى لتقويض البناء النظرى الذى يقوم عليه التفاوت الاجتماعى، وأسس الأخلاقية. الاختلاف الثقافى: فيسمى الفكر إلى تقديم الثقافات التى نبذاها العالم العربى وهجرها^(٢١). الاختلاف السياسى: وأسس الانفصال حسب ما استجد من تدرج مختلف السلطات المحلية ومن تعدد الأوضاع الدولية. اختلاف الوجود العربى. لا من حيث هو وجود تغلفه أيديولوجيا الكلية والوحدة بل على أنه وجود

يتجاوز الذاتية والسلفية وليس الاختلاف بين هذه الاختلافات ولا الفرق^(٢٢) بين هذه الفروق نتيجة لجمعها، وإنما هو نقد مزدوج دائم.

بدافع الخطيبي عن النقد للمزودج في دراسته "المغرب ألفاً للفكر"، وعن الاختلاف الذى تصعب معالجته، ويرى أننا قد نسينا ألقاب مسألة الوجود والوجود، الهوية والاختلاف، وأن ما يلزمنا هو أن نتجاوز الصورة الضيقة التى نملكها عن أنفسنا وعن الآخرين.. أن نخلل بنقد يقظ نظام المعرفة المساند (من حيث أتى)، هو أن ندخل النظرية في الصراع الاجتماعى السياسى^(٢٣).

إن تجاهل الاختلاف كما يقول الخطيبي في حوار مع المظاهر بن جلون هو الظاهرة الأكثر شمولية وغالباً ما نعانى آلامه المريرة. إن العودة إلى الهوية إلى هوية ما، أمر يبعث على الاطمئنان... لقد انسحب الفكر العربى منذ خمسة قرون، ويعود اليوم يقتحم عالماً تهيمن عليه المعرفة الغربية المطلقة، وعوض أن يباشر بجندية الحوار مع فكر الاختلاف نلحظ أنه يقفه في ميدان العلوم الإنسانية.. ولاشك أن هذا "المنحى لا يخلو من الفائدة، ولكنه غير قادر على أن يخلق تفكير جديداً"^(٢٤).

والخطيبي في "سوسيولوجيا العالم العربى" يطالب بإعادة النظر في أسس السوسيولوجيا الغربية وكذلك في الفكر الاجتماعى الذى قدمه الفكر الاجتماعى العربى عن واقعه ويقدم لنا فرضيتين: الأولى بيان أن المهمة الأساسية للسوسيولوجيا في العالم تتمثل في القيام بعمل نقدي مزدوج:

أ- تفكيك المفاهيم الناتجة عن المعرفة والكتابة السوسيولوجية اللتين كانتا تتكلمان باسم العالم الغربى ويغلب عليها الطابع الغربى، وأيديولوجيته المتمركزة حول الذات.

ب- نقد المعرفة والسوسيولوجية اللتين أنجزتهما مختلف مجتمعات العالم العربى حول ذاتها^(٢٥).

والثانية: هى أن للكتابة السوسيولوجية ككل كتابة للتاريخ والعلم الأيديولوجيا، وهى لا يمكن أن تكون إلا ممارسة تأخذ على عاتقها التاريخ والأيديولوجيا، العلم يجب أن يحقق قطيعة عنيفة مع السيطرة الثقافية الغربية وتتجاوز قوتها القاصرة، إذ ليس هناك قول برى،

بل على كل أن يجيب بطريقته الخاصة عن شكلة الحياة، يجب إن أن تفكر في الآخر في مجال تفكيرنا الخاص.

مازال الفكر العربي في نظر الخطيبي مطالباً بكثير من المهام ومن بينها صياغة علم اجتماع يفكر بمقتضى فكر متعدد للاختلاف. يتعين علينا القيام بكتابة سوسيولوجية متحركة تتدرج وتتفرس داخل فكر متعدد للاختلاف فالكتابة السوسيولوجية اقتصاد واستراتيجية ، مسئلتها هاتين اللفظتين من قاموس دريدا، استراتيجية كتحرك علم يمارس فيه النقد المزدوج، ولتقتصاد يسمح لنا داخل عملية الكتابة بإنتاج مفاهيم إجرائية فاعلة نستطيع تبادلها داخل الممارسة الاجتماعية^(٢٦).

والخطيبي ، كما يقول نور الدين أفاه ، يحاول أن يقرأ كثيراً من النصوص التي تنفقت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة على المستوى العالمي كذلك ! وتأتى نصوصه كثيفاً لهوامش متعددة تتحدد بعض ملامحها في صورة الكتابة عنده فكانت الثقافة الشعبية هي موضوع كتابه "الاسم العربي الجريح"^(٢٧). إن تحليل الخطيبي الذي يعلنه في "بلورة النص" يوضح متابعته لدريدا، وهو يخبرنا أن الاهتمام الموجه للثقافة العربية ونظريتها في "الدليل" يجعلنا أكثر إحساساً بعمل جاك دريدا، وضمن هذا المعنى فإن ميتافيزيقا الدليل، وهي ترجعنا لاسبتاد غربي متمركز حول اللوجوس تتكرر لنفسها بقدر ما تخفى وضوح الثقافات الأخرى، فكل كتابة نقدية لا يمكنها إلا أن تكون تمزيقاً للوجود التاريخي.

ويدين المصادفات المتمركزة حول اللوجوس، ويهدف إلى تفكيك الحدث الميتافيزيقي في دخیلتنا مثلما يفعل دريدا. ويرى أن تفكيكا مماثلاً للمعرفة الغربية يستجيب لرغبتنا، إذ إن ثقافة الغرب تستدعي ابتعاداً مماثلاً عن المركز، ويسمح لنا عمل دريدا بإعادة النظر في وضع الثقافات الأقل تمركزاً حول اللوغوس^(٢٨).

يقول الخطيبي رداً على محاوره - في العدد الثاني من مجلة الوحدة "نوفمبر ١٩٨٤" - بأى معنى تصبح للكتابة عندك عملاً تفكيرياً للأرضية الميتافيزيقية التي تكتسح مساحات الوجود العربي؟.. إن الجواب هو الرجوع إلى قراءة النصوص، الرجوع إلى النصوص هو المقياس الأساسى فى مسألة التفكيك؛ لأننا نحد فى النص صيرورة ومنهجية التفكيك.. ويستطرد أن التفكيك شىء آخر، فيه جانب هو نقض فى

معنى الهدم، بالمعنى القوي، للأرضية القديمة التي تعيش في التكرار والمحاكاة بلا وعى ولا تفكير. وفي الوقت نفسه هناك جانب آخر للتفكير، بمعنى ترجمة القديم بلغة الجديد والتجديد ، لأن ما هو قديم لا يمحي نهائياً لأنه يبقى كآثار. والمهم في نظر الخطيبي هو إدخال هذه الآثار في إشكالية جديدة. هناك إذن جانب النقض كهدم، ثانياً: ترجمة لغة القديم إلى لغة الجديد. ثالثاً: إن التفكير هو تفكير المسائل والمشاكل العربية، فضلاً عن تفكير الفكر العالمي بصفة عامة .

وفي دراسته التي كتبها بالفرنسية عام ١٩٧٤ ونشرت ضمن كتاب النقد المزدوج يستعين بدريدا من أجل أن يوضح ضلال استخدام فربلوفسكي Werblowesky الذي يستخدم مفهوم الاختلاف ! ليصل إلى هوية حمقاء عن اليهود ضحايا التاريخ، ويرى أن ذلك مفهوم ضال سجين فكرة أصل متميز ينخلق في ذاتية حمقاء تفترض أن الآخر يوجد في خارج مطلق بعيد عن الواقع وقد لفظته الذات. بينما دريدا "اليهودي" الذي يتكلم عن معرفة بالأمور لا يريد أن يخلط عندما يجادل. ويستخدم الخطيبي فكرة دريدا حول المكان "فلا حاجة بنا كما يقول دريدا إلى أن نؤكد أن المطالبة بالمكان والأرض لا علاقة لها هنا بتعشق البلد والحنين إلى المحل، ولا دخل لها مع أية نزعة إقليمية أو عنصرية. فلا يزيد ارتباطها بالنزعة القومية عن الحنين العبري للأرض، ذلك الحنين الذي لا تبعثه الأهواء بقدر ما يصدر عن الكلام والوعد"^(٢١). ويرى أن المحاولة السجالية إن أرادت أن تكون مقنعة ينبغي عليها أن تخلخل جميع المراكز وتقضي على: مفهومات الكلية، والمركز، والأصل.

إن مناداة الخطيبي بفكر الاختلاف ومتابعته لدريدا وبيان أهمية منهجه في دراسة ثقافتنا لغت انتباه عدد من الباحثين المغاربة إلى الكتابة عنه، وحاولوا بيان الصلات بينه وبين بعض الكتاب والنقاد الفرنسيين؛ خاصة رولان بارت، وفيكتور سيغالين^(٢٢).

كتب رولان بارت في تقديم كتاب الخطيبي "الاسم العربي الجريح يقول: "إنني والخطيبي نهتم بأشياء واحدة، بالصورة، والألفة، والآثار، الحروف، (هو) يخلخل معرفتي ؛ لأنه يختير مكان هذه الأشكال كما أراها، يأخذني بعيداً عن ذاتي إلى أرضه هو حين أحس كأنني في الطرف الأقصى من نفسي"^(٢٣) إن هذه المقدمة كما يقول أفاية: توضح أن هناك ما يجمع بين بارت والخطيبي مثل ما هناك من اختلافات بينهما،

فالأول ينتمى إلى ذلك الجيل من المنظرين الذين عملوا على خلخلة أسس الفكر الغربى، بينما الثانى وتحت تأثير هؤلاء يضع نفسه ضمن ما أطلق عليه "النقد المزدوج" أى - كما أوضحنا - نقد الأسس التكنولوجية للفكر العربى الإسلامى، ونقد الميتافيزيقا الغربية، والمفكر العربى يعتبر بارت من المفكرين الغربيين الذين يزودونه ببعض وسائل نقد الغرب من موقعه بوصفه باحثاً عربياً، ونقد الأساس الفكرى العربى باعتباره كاتباً ينتمى إلى العالم هنا والآن^(٣٧).

أثار بختى بن عودة مؤشرات اهتمام متزايد بالتفكيك وبجلك دريدا والخطيبى. فقد أنجز أطروحته للماجستير من خلال دراسة الخطيبى نموذجاً للكتابة التفكيكية فى المجال العربى. ونشر العديد من المقالات المترجمة أو المؤلفات التى عرض فيها التفكيك واستثمر استراتيجياته، فهو يرى أن الكتابات التى تستلهم دريدا بشكل أساسى ككتابة الخطيبى هى "اجتهادات تفكيكية تأسيسية ورائدة فى استثمار حقول ومناهج حديثة وفى فتح أفق مغاير فى راهن الثقافة. والخطيبى عنده المفكر الكونى والجامع بين لذة اللامركز والفتح للغة، ذلك المنصت إلى الغيرية، بل فيلسوفها الذى يحتويها فى معناها الأقصى". كتب بختى موضحاً أن الطابع الدردى يرافق الخطيبى فى كل انعطافات مساره الفكرى. وإن الإجراء الأوضح فى ممارسة الخطيبى ماثلاً فى كونه يفتح فى الإيقاع ذاته للنص إمكانيات تشبثت بالمفهوم الدردى، تنصت لما هو رزاق فيه. عند هذا المستوى - كما يقول البنكى الذى نقل عنه نصوص بختى - يمكن القول إن قراءة الباحث الجزائرى للخطيبى هى فى مستوى من مستوياتها على الأكل أمثلة مغلفة لقراءة دريدا نفسه أو للتمرين على المطالبة بالحق فى الاختلاف يقول بختى: "وحدها جغرافية فكر الخطيبى تلهمنى وحدها قطوفه ترشح هذا التأمل للسفر وحدها الضيافة الممكنة ثلاثم سقاءه"^(٣٨).

ب - عبد السلام بنعبد العالى: التراث بين الهوية والاختلاف

لقد تابع عبد السلام بنعبد العالى فكر الخطيبى، وترجمه عن الفرنسية وكتب عنه، وناقش كثيراً من القضايا التى أثارها صاحب "النقد المزدوج"^(٣٩) وكان من أكثر الداعين إلى فلسفة الاختلاف حماسة وعمقاً، أشار إليه من كتبوا فى التفكيك والاختلاف من الباحثين العرب التالية^(٤٠). عنى عناية كبيرة فى مؤلفاته بالاختلاف والهوية.

والتفكير، والتراث في الفكر "للفلسفي العربي في المغرب"، "وأسس الفكر الفلسفي المعاصر"، "وثقافة الأذن وثقافة العين".

يتناول في كتابه الأخير عدة مقالات هامة هي: "فكر الاختلاف"، التفكير عملية بناءة، "التفكيرية نقض على النصوص قضية التفكير"، "من التمييز إلى الاختلاف" كما حمل كتابه "هايدجر ضد هيجل" عنوان "التراث والاختلاف" وكتابه: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب عنوان "التراث والهوية". كما نشر دراسات حول: الترجمة والاختلاف، الترجمة والميتافيزيقا، تفكير النقد بمجلة فكر ونقد، الرباط نوفمبر ١٩٩٧ وترجم دراسة دريدا: للفكر الفرنسي وأشكال الخلقة، فكر ونقد أكتوبر ١٩٩٧. وتناول في "أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا" موضوعات "تفكير الميتافيزيقا" (الفصل الرابع من القسم الأول) والهوية والاختلاف، النموذج والنسخة، القراءة والكتابة "القسم الثاني". وإذا كانت عناوين كتب بنعبد العالي توحى بانخراطه في الميتافيزيقا الغربية، وإن كان ذلك في أحدث تياراتها المعاصرة، فإن القراءة للتفكيرية لأعماله توضح الاختلاف بين هذه العناوين، وما يرمى إليه المؤلف / القارئ / التفكيرية.

خذ مثلاً كتابه "هايدجر ضد هيجل" فهو يخبرنا فيه أنه لن يتحدث عن هيجل، ولا عن هايدجر، ولا عن موقف هذا من ذلك. بل ما يرمى إليه هو أن ينقل إلى القارئ الأصول الفلسفية لإشكالية التراث؛ ذلك لأن هذه الإشكالية ألمانية في أصولها، ومسألة التراث طرقت ومازالت تطرق بالكيفية التي نحتها الفكر الألماني منذ بداية القرن الماضي. يهدف بنعبد العالي إلى بلورة الموقفين الأساسيين حول مسألة التراث، الأول يمتد من هيجل إلى ديلتاي، وهو الموقف الذي ينظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية وداخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق، والموقف الثاني يضم كل من ماركس ونييتشه وفرويد وهايدجر وبعض المفكرين الفرنسيين المعاصرين^(٣٦).

إن طرح مسألة الذات والهوية كان يتم في جميع الحالات في مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته، وفي هذه الحالة تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلة تقوى وحدتها، فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخي. إن ما يؤكد عبد السلام بنعبد العالي هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوماً مفهوماً معيناً عن الهوية.

ويوضح صاحب "التراث والاختلاف" أن هذا التقابل يفترض مفهوماً زمانياً عن

التراث وتحديدًا خاصاً للزمان التاريخي الذي يقوم على مفهوم الحضور. (ذلك هو التحديد الهيجلي) بينما ينظر هيجر إلى التراث خارج فلسفة الحضور. إنه ينظر للماضي على أنه ما ينفك بمضى وإلى الحاضر على أنه ما يفتأ يحضر، بهذا المعنى لا يكون التراث وراعنا، ونحن لا نكون على مسافة قريبة منه ولا على مساحة بعيدة من أصولنا الفكرية، بل إن هذه الأصول تكون معاصرة لنا، ومن هذا المنظور يتهاوى التقابل بين التراث والمعاصرة، والمعاصرة هنا لا تعني للمثول المباشر والحضور الواعي، والتراث يكون حاضراً زمانياً غائباً وعياً، وإن حضوره لا يتم كذاتيه متعينة، وإنما في اختلافه وانفصاله وتباعده^(٣٧).

يطالب مفكر الاختلاف بإعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور، وبعيداً عن مفهوم الأصل، فالأمر يتعلق بتصدع الكائن وخطئة كل تطابق وتعدد كل وحدة. يقول - مستلهما بعض تعبيرات الخطيبي: لقد ارتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمى به في خارج مطلق، ولا ينظر إلى الاختلاف والسلب إلا ك لحظة في بناء الهوية والأنا، لقد أن الأولان لإحكام الانفصال في وجودنا ذاته والنظر إلى التراث، لا في صيغته المفردة، بل في غنائه وكثرته والإصغاء لأصوله المتعددة لإنقاذه من ميتافيزيقا الذاتية، وعدم استغلاله لتركبة وهما بالخلود، إن ما يهتم به هو ذاكرتنا العربية الإسلامية وكيف أرسيت دعائمها وكيف ترسخت أصولها وثبتت نماذجها؟ إن الأمر يتعلق بصفة أقوى من ذلك بثوابتنا الفلسفية، بمفهومنا عن اللغة، وعن التاريخ، والهوية بل وعن الكائن ذاته^(٣٨).

وعلى الرغم من أن كتابه عن الفكر الفلسفي بالمغرب، الذي يتناول فيه جهود المغاربة المعاصرين الفلسفية يحمل عنوان "التراث والهوية" إلا أنه لا يتقصى هذا الفكر من منظور الوحدة، ولا من حيث هو تيارات سارية أو مذاهب مفترضة، أو منظومات مثقلة إنما يرصده في تعدده واختلافاته^(٣٩).

ويميز في كتابه "ثقافة الآن وثقافة العين" بين "الحل والترحال" فالفكر التقليدي يعلى من الطرف الأول. أما الحدائنة فهي تقف في مختلف أوجهها لتخلخل هذا الثنائي الميتافيزيقي، وتعلو الحد الثاني. وهذا الإعلاء من الترحال هو ما يجعل فكر الحدائنة ينصير للطبيعة والتعدد والاختلاف على حساب الاتصال والوحدة والهوية. ويؤكد على

ذلك في "التفكيكية نقش على النصوص" فمن بين المأخذ التي يأخذها دريدا على النقد الماركسي كونه ظل، في نهاية الأمر نقداً "خارجياً" يدعى أن باستطاعته تفسير النصوص وتأويلها بردها إلى الشروط الخارجية التي توجد من ورائها. ويرى دريدا أن هذا التمييز بين الدالّ والذات لا يخلو من نفحة وضعية، وهو تمييز كرسه الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها، أما الخارج بالنسبة لدريدا، فلا يمكن أن يقوم إلا داخل كل نص مفسر، ومن هنا ذلك الولع الشديد بالنصوص عنده.

يوضح بنعبد العالي ذلك بأن هناك في كل نص ، قوى عمل ، هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص . وما يهم التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص، والمثور على ثورات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته . في النص نفسه قوى متنافرة تأتي لتقويضه ويكون على استراتيجيات التفكيك أن تعمل على إبرازها . ويرى أن التفكيك لا يتجاوز الميتافيزيقا بمهاجمتها وإنما يسعى إلى أن يبين أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء ويقين وحضور أمام الذات . يقول : "لا إمكان إذن لمجاوزة فعلية للميتافيزيقا إلا بفضح هذا التعلق وإعادة النظر في مفهوم الحضور هذا، مفهوم الحضور كحضور ومفهوم الزمان كحاضر . ويعرض لنا فهم دريدا للمعنى الذي ترد إليه كلمة الاختلاف فنحن حين نقعها في الهوية لا نقيد خلطة لمفهوم الحضور . ذلك أن difference تحول إلى الاختلاف بمعنى التمايز لا بمعنى الإرجاء . لذا يقترح تعديلاً في كتابتها بحيث تقيد في الوقت ذاته الخلاف والإرجاء ، وهو يضع حرف a بدل حرف e فيكتبها هكذا difference للمعنى: (أ) الإرجاء الذي يأخذ بعين الاعتبار الزمان والقوى في عملية تقتضي حساباً اقتصادياً ولغاً ودورانياً وتأخراً". (ب) الخلاف واللاتطابق الذي يقتضي مسافة وبونا وابتعاداً". ويقترح بنعبد العالي اللفظ العربي "مباينة" الذي يفصح عن هذين المعنيين بحيث يدل في الوقت نفسه على الاختلاف والتمايز كما يدل على البون والابتعاد والمسافة والتأجيل.

المباينة كما يقول هي حركة توليد الفوارق . إنها ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة اللهم إذا كان كل عنصر "حاضر" متعلقاً بشيء آخر غيره ، محتفظاً بأثر العنصر السابق ، فاتحاً صدره لأثر علاقته بالعنصر الآتي . فإذا ألحقنا الاختلاف بهذا المعنى داخل الهوية تكون هناك مسافة تفصل الحاضر عما ليس هو لكي يكون هو هو ذاته".

وهو يبين لنا أن دريدا لكى يبال على هذا الحاضر المتصدع يستعير من ليفيناس مفهوم الاثر Trace مورداً في الهامش قول دريدا في "هامش الفلسفة" العبارة التى يصف بها ايمانويل ليفيناس الأثر والغير المطلق؛ أى الآخر ... ومن وجهة النظر هذه ، فإن فكر الاختلاف يلتقى مع نقد الاتولوجية التقليدية كما سنه ليفيناس^(٤٠). وهذا الجهد الذى يتميز به بنعبد العالى والذى يتابع فيه الخطيى يستحق الإشارة إليه والاشادة به.

وقد خصص عبد السلام بنعبد العالى فى كتابه عدة مقالات عن الاختلاف، أحداها عن "فكر الاختلاف"، والثانية "من التمييز إلى الاختلاف"^(٤١) ويقف طويلاً أمام الخطيى الذى يلتقى مع مفكرى الاختلاف كهيدجر، ونيتشه، وفوكو، ودريدا، ودولوز. وينشغل بقضية التقنية والفكر الكونى متابعاً الخطيى بالنظر فى أسس الفكر الفلسفى المعاصر" فى كتابه الذى يحمل نفس العنوان ، والذى يهدف إلى "مجازة الميتافيزيقا". ويعرض لدريدا فى الفصل الرابع من كتابه تفكيك الميتافيزيقا. والتفكيك عنده ليس نقداً للنصوص الفلسفية، ولا تحليلاً لها، وإنما هو استراتيجية.

ج - نور الدين أفايه: الهوية والاختلاف والهامش

شغل نور الدين أفايه بالكتابة فى موضوعات: الهوية والاختلاف، وفلسفة الحداثة، والمتخيل والتواصل. كما اهتم كثيراً بصاحب "النقد المزدوج" نتبين ذلك فى كتابه الذى جعلناه عنواناً لهذا الفقرة^(٤٢).

وينشغل مثل معظم من يتبنون فكر التعدد والاختلاف بمسألة الهوية ويظهر لنا حقيقة التعدد داخل الوحدة. ويرى: "إن علينا الاستماع جيداً إلى مالا يقل داخل سياق الحديث عن الهوية، وهذا يتطلب أن ننصت إلى تاريخ الميتافيزيقا لنأول مسألة الهوية من المنظور الفلسفى. ويعين المعانى ويحدد الحدود فى الهوية والاختلاف، فمقابل الميتافيزيقا الأرسطية التى نجد فيها أن صيغة (أ = أ) تشكل القيمة الجوهرية للفكر والوجود، وأن الشئ هو ذاته يمثل مبدأ الهوية الحاسم. بينما تبين القراءة التفكيكية أن هذه المعادلة أو علاقة المساواة تتضمن وساطة تعمل على الربط والتوحيد بين طرفي المعادلة ، وبالتالي يعمل الفكر الغربى فى تاريخه العام، كما يلاحظ هيدجر على تقديم الهوية فى صيغة الوحدة"^(٤٣).

يؤكد أفاية على الاختلاف عند دريدا ويناقض ارتباط الاختلاف باللغة وبمفهوم الحضور. إن دريدا، ودولوز أكدا نسبياً صعوبة للتفكير في الاختلاف داخل اللغة بالرغم من أن فكرهما يتموضع ضمن إشكالية الاختلاف ذاتها. لقد انتهى دريدا إلى القول بأن الاختلاف بالذات لا يمكن صياغته من خلال الفكر أو للغة؛ لأنه ليس حضوراً ولا غياباً، إذا الاختلاف يتقدم ويظهر ولا يمكن إخضاعه لمنطق البرهان والتمثل^(١١).

إن دريدا حاضر في كتابات أفاية مثل حضور الخطيبي، وكتابات دريدا في "هوامش الفلسفة" نقرأها في متن "لهوية والاختلاف": "في فلسفة الهوية يلغى ويمحي حضور الاختلاف في ثبات التمثل والأصل المطلق.. أما فلسفة الاختلاف ذاتها فإنها تبقى الاختلاف في مجال الانمحاء داخل لعبة الإحالات الرمزية"^(١٢). ومن هنا لا يمكن أن نغفل "الهامش" الذي يكشف عنه الاختلاف، والذي علينا تفكيكه. إن هوية العربي تقدم نفسها بمجرد أن يحضر كجسد وكلفة، ومن أجل الاقتراب من العربي يتعين علينا الاهتمام أكثر فأكثر عن الاعتبار السياسية والأيدولوجية التي تضعه داخل سلطة مرجعية واحدة، وإعادة النظر في الفئات المهمشة، والثقافات المطمورة بفعل الزمن وبفضل سلطة الهوية اللاعبة لكل اختلاف. إلا أن حضور الاختلاف - كم يرى - لا يعنى غياب الهوية. إن الاختلاف ليس مطلقاً، فتلك ليست دعوة إلى تثبيت الاختلاف. يحفر ويفكك أفاية لتحديد هوية العربي وأنها ليست وحدة متماسكة بل هي تكون تاريخي لثقافات متنوعة وحدها الإسلام، لأن إدعاء الاختلاف أمر عسير داخل اللغة والفكر، بل المقصود أن هوية العربي عبر تكوينها التاريخي والزمني والديني - باعتبار أن الإسلام كان تركيباً لكل الثقافات التي كانت موجودة في المجتمعات التي قام بإدخالها إلى العقيدة الإسلامية - تشكل هوية واحدة متعددة المضامين عبر عنها داخل أنساق رمزية وثقافية تشترك فيها كل الشعوب العربية.

د- بختي بن عودة : للكتابة ورنين الاختلاف .

شغل بختي بن عودة الذي كان استجابة ابستمولوجية لمعارف عصره كما كتب عنه محمد شوقي الزين في إطار أنهماهه بالمشهد الثقافي الجزائري بالكتابة^(١٣)، والتقى في سعيه للدوب نحو الحدثة والاختلاف بمفكرين أوروبيين وعرب ، قدامى ومحدثين منهم عبد الكبير الخطيبي وجاك دريدا. لقد تخلق حول بختي في حياته وبعد

اغتياله حلقة من الزملاء الذين شاركوه اهتماماته وهوموه الثقافية ومن هؤلاء: محمد شوقي الزين، عبد الله عبد اللاوي، عمر مهيل، عمارة كطى، وعبد القادر بودومة وغيرهم. جعل منه مهيل نموذجاً للهوية والاختلاف فى الخطاب الجزائرى المعاصر^(٤٧) وتناول عبد الله عبد اللاوي، لسئلة بختى بن عودة للجزائر أو التفكير فى الكارثة. يقول "لعلنا لا نجد كاتباً قد انشغل بهواجس المشهد الجزائرى بكل تفاصيله وخطوطه أكثر من الراحل بختى بن عودة.. لم ينشغل بختى بتعرية البنيات (السياسة الثقافية) باستراتيجيتها القاتلة للثقافة والمتقنين الذين اختاروا الاحتراق والدهشة والمشى فى جنائز بعضهم البعض . بل ذهب ليساعل منظومات أخرى حلم ذات يوم بأن يعطى لوطن الثقافة المفقودة عبقاً وأريجاً يفوح بالجزائر التى تأبى السقوط فى المنامة ، فيما هى تمارس الغياب واللجوء... لقد تسامع كيف يجعل من الجزائر أفقاً للفكر ؟ مستأنساً بإشكالية الخطيبي فى نفس السياق ، لأن بختى بن عودة كان يعنى قوة الكارثة"^(٤٨).

لقد استعان بالمختلف وراهن على الهامش كما كتب عبد القادر بودومة "مشهد الكتابة عند بختى بن عودة المختلف يراهن على الهامشى "يقول لا بداية ولا نهاية لمغامرة الكتابة عند بختى بن عودة. تلك الكتابة التى أسست النص القائم على قاعدة نظرية وفلسفية ، مثلما حاولت الكتابة البختية إبرازها فى العديد من الاسهامات التى تدخل فى حراك مع نفسه أولاً ، ومع مجتمعه ثانياً ... الكتابة غدت عنده فحص وتشخيص جيولوجى للهوية للكارثة فى اللحظة الجزائرية . يبحث من خلالها جزارة المعنى بالآليات للتفكيك والحفر والتنقيب التى أعارها من فلاسفة ما بعد الحداثة - خاصة جاك دريدا - صوبها وبوعى نحو مجتمع يكرس على الدوام استراتيجيات تنقية شاملة، نسجتها النهى والأمر... ويضيف بعد عدة صفحات قائلاً: أن المغامرة النصية المكتوبة لدى بختى لا تقبل المهادنة، يصيب قارئه بحرقه السؤال، سره فى الكتابة أنها لا تفسى سراً ، ترفض أحادية ونمطية للتصنيفية الانتقائية، يفتح أمام القارئ فضاء كتابة من نوع آخر . إذا كل كتابة اختلافية تستوجب قراءة اختلافية . ويشير بودومة ومن كتب عن بختى بن عودة إلى ارتباط كتاباته بتفكيكية دريدا، لقد أحب بن عودة جاك دريدا ووقف عند رأسماله للرمزى^(٤٩).

وقد توقف عمر مهيل في أحد أقسام دراسته التي ذكرناها بعد تناوله إشكالية الكتابة لدى صاحب "كيف نقرأ دريدا؟" عند بختى بن عودة والتفكيكية، ويرى أن علاقة بختى بتفكيكية دريدا تتميز بـ (نوستالجية) كبيرة تتجاوز الميل المعرفى العادى . فهو يقدمه بكثير من الحميمية بصفته ذلك الجزائري المنسى بحكم المتعاليات وجرح التاريخ والهوية العمياء. فهو -أى دريدا- يخلخل بنية النسق الفلسفى العالمى، ويهزى المركزية ، ويرحل من فكر إلى آخر رحيلاً لا يركن إلى التأكد الذى يفرض منطقته على غيره ، على الغير المتنوع ، ولا ينتبه إلى هوية اللغة فى اللسان الواحد الوحيد . ومن هنا جاءت ضرورة تعليم القراءة من ابجديات التفكير^(٥٠).

وبشير مهيل إلى تساؤلات بختى بن عودة: ماذا نستفيد من قراءة نصوص دريدا ومن ترجمتها إلى العربية؟ وهل اللغة العربية قادرة على متابعة الانزياحات والاضطرابات وضرورة التشتت فى غياب جهد أساسى متكامل ، يضمن اندماج فروق النظم الاصطلاحية بلغات أخرى كما يرى الخطيبى فى النقد المزدوج؟ وبالمحصلة نقول: ماذا يربطنا بفوضى الدريدية؟ وإجابة بن عودة: أن قراءة نصوص دريدا ، تجد مبرراً لها فى أنه يود الاستغراق فى التفكير للاقترب من ممارسة الاختراق المميت لانفتاحية النصية.

إن ما يلفت الانتباه فى علاقة بختى بن عودة بتفكيكية دريدا والمهم فى نفس الوقت أنه اختار احتراق دريدا فى منطقة على خلاف الباحثين الآخرين ، من خلال نص متأخر نسبياً ، هو احتراق الرفات بحيث يتخذة أنموذجاً للقراءة التفكيكية لنصوص دريدا، التى هى عنده مقترنة بالنار على مستوى العنوان الذى نحفظ به كنص احتراق الرفات .

إن نص دريدا يدخل ضمن المؤلفات التى لا تقرأ سوى بواسطة التتوير الباطنى أو الاستشفاف، لأنها قراءة لا تعلم بل تحس . فدريدا كما يرى بن عودة قد صمم منذ البداية على تحريك الاختلاف داخل الاستمالات الممكنة بواسطة كتابة تختزل داخلها سلسلة من المفاهيم متناهية الاختلافات . ويخلص بن عودة بعد رحلة فى عالم دريدا إلى اعتبار نص احتراق الرفات محطة أساسية لمعلودة الصلة بالتفكيك وذاكرة ونسيان وذنوب وعدمية تفصح عن دريدا البلاغى المنفتح على اليوم والهنالك والآن.

كتب بختى عدة دراسات حول دريدا منها : موقع لمقاربة اختلاف جاك دريدا ،

مجلة كتابات معاصرة، سبتمبر ١٩٩٢ و"كيف نقرأ دريدا؟"، "احتراق الرفات نموذجاً" مدارات، تونس ١٩٩٥. تناولها بالتحليل محمد شوقي الزين في دراسته بركانية النص: بختى بن عودة قارئاً لجاك دريدا ، مجلة فكر ونقد ، المغرب ٢٠٠٠ وقدم دراسات أخرى حوله، هي: الترجمة والاختلاف، بختى بن عودة ومحنة البحث عن الذات.

يتوقف شوقي الزين في دراسته الأخيرة عن الترجمة والاختلاف عند ولع بختى بفكرة نفس المعنى وتقويض التطابق وتماهى الذات مع ذاتها ومع غيرها. ويتضح معنى نفس التطابق باقحام الاختلاف عبر فاعلية ونشاط الترجمة. فالترجمة تصبح فكرًا أو حدث يحرك القشرة الدلالية والرمزية والتصويرية التي تتطوى عليها المفاهيم، لتلمس مواقع أخرى تدفعها نحو التساؤل والمساءلة والمجازة، أى إلى نسق تطابقها لانفتاحها على الاختلاف والمغايرة وهم الدلالة الوحيدة والمطلقة والمغلقة . لا يغيب دريدا هنا ويستحضره شوقي الزين ويستشهد بقول بختى : "دريدا هو الاسم الذى اخترناه لنتمرن على المطالبة بالحق فى الاختلاف وفى تفكيره"^(٥). ويتفق الزين ومهيبل ومعظم من كتب عن بختى على الربط بين الكتابة والمحنة ويرجعون ذلك إلى اهتمام بن عودة بجاك دريدا وتوقفه على وجه الخصوص عند نص احتراق الرفات.

ويتضح فى هذا السياق ما كتبه بختى " فى ضيافة الخطيبي: الكتابة الأخرى، حين يقول : "لأن استراتيجية العمل الفكرى للخطيبي مؤسسة بصلابة على "النقد المزدوج" [نقد الهوية ونقد الآخر] فهو يضطلع بقول ما لا نقرر على قوله ، إذ أن "الاختلاف الذى لا يمكن تنويعه" يشغل فى هذه الفسحة، وبشكل عنيف ،كنتيجة منطقية للنقد المزدوج.

وينبغى الإشارة أنه على الرغم من تناولنا لهؤلاء المفكرين: الخطيبي، وبنعبد العالى ، وأفانيه وبختى بن عودة ضمن إطار واحد فإن هذا لا ينفي التباين بينهما. وإنهم معاً يشكلوا تياراً ضمن تيارات عديدة فى الفكر الفلسفى فى المغرب، فهناك بالإضافة لهذا التيار الاتجاه التاريخى الماركسى لدى العروى، والاتجاه الإستمولوجى لدى وفيدى وسالم يافوت والجابري مع ميل الأخيرين إلى المزوجة بين الإستمولوجيا الباشلارية والحفريات الفوكوية". وهذا ما جعل التوجه العام لدى كثير من المفكرين العرب المعاصرين يسمى نحو بيان شرعية الاختلاف من أجل تدعيم حق الفرد والآخر فى حياة ديمقراطية حرة.

رابعاً: الاختلاف والتنوع

التريكي: فلسفة الحداثة والتنوع والاختلاف

بعد أن أصدر كتابه "قراءات في فلسفة التنوع"، وكتابيه "فلسفة الحداثة" شارك فتحى التريكي فى أعمال ندوة "الفكر الفلسفى بالمغرب المعاصر" بدراسته "الحداثة وفلسفة التنوع"، والتي يتحدد فيها موقفه على الوجه التالى: إن مستقبل الفلسفة يكمن فى الانفتاح والتنوع، لأنها ستحمى بذلك حقوق الفرد والغير، وتتماشى مع التطور العلمى والتقى الذى ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية. وبذلك يقترن العمل الفلسفى بالممارسات السياسية التى تدافع عن حقوق الإنسان وبالمعقولة العلمية والتكنولوجية الجديدة، على أن ذلك لا يعنى أن الفلسفة مستقتصر على البحث عن مشروعية العلم والتقنية. أو على تحديد أخلاقية العمل السياسى والاقتصادى بل ستكون خلاقة بالتنوع والاختلاف^(٥٢).

وإذا أردنا تناول موقف التريكي من الحداثة والتي تتمثل عنده فى فلسفة التنوع "الاختلاف"، علينا أن نوضح الأسس التى تقوم عليها والتي قدمها لنا عام ١٩٨٨ فى كتابه الذى يعد محاولة لبيان النظرة الجديدة التى تبلورت فى الدراسات الفلسفية، والتي يهدف بها أن يسهم فى معالجة الفكر فى ربوع العالم العربى والبلاد المضطهدة حتى نستطيع مواجهة قوى الجمود والتقليد، لقد تأسست حول تصور فلسفة التنوع معقولة جديدة تتحكم فى تجليات الفكر. وتجعل من الحداثة جملة من القيم والتصورات تميز الحقبة الزمنية لوجودنا.

إننا الآن نعيش فى العالم العربى عصراً نهضوياً حقيقياً. والنهضة عند التريكي تتطلب الانفتاح الحقيقى على كل الحضارات حتى يتسنى لنا تحقيق ما أسماه "جدلية العودة والتجاوز"؛ تلك الجدلية التى تضمن لنا فى آن واحد فهم أوضاعنا الحالية بانقساماتها ونجزنتها وبايجابياتها، وبمحاولة للبحث عن تأسيس نموذج حضارى عربى لاستنهاض عوامل الصمود والمقاومة والدفاع عن الذات^(٥٣). فهو يهدف إلى توحيد العالم العربى توحيداً لا يقضى على خصوصيات أقطاره وتنوع اعتقاداته الدينية والفلسفية والاجتماعية، وتعدد أقليته، وحرية أفرادها، ومن هنا فطرح قضية التنوع (الاختلاف) فى التفكير قادر على إلغاء أساليب الفهم البالية التى تحتمل توحيد المعارف توحيداً

تعتسفاً قد يؤدى إلى كلية النظرة وكلانية الممارسة^(٥١).

يقدم لنا التريكي فلسفة التنوع باعتبارها فلسفة بديلة. وفائدة هذا الفكر بالنسبة لنا تكمن فى تحطيم لدعوة الغرب بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا من عبودية القهر بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع من ناحية أخرى. إن القول بالتنوع عند التريكي ذو هدف يتفق مع هدف الخطيبي فى النقد المزدوج يتجه إلى نقد كلية الفكر الغربي وحرية الإنسان العربي لكنه يختلف عنه فى نفس الوقت حين يربط ذلك بجدلية العودة والتجاوز ، أنه على عكس الخطيبي يجمع بين انجازات الفلاسفة العرب وجهود للفلاسفة المعاصرين ، لكنه لا يكتفى بالقدماء. ومن هنا فإن النهضة لا تقوم إلا على التجاوز. عمل مفكر التنوع إذن هو إسهام فى إيجاد "البديل الفلسفى" عن طريق ما أطلق عليه جدلية "العودة والتجاوز".

يتضح لنا أن ما يقصده التريكي بالتنوع هو فلسفة الاختلاف، فهو وإن كان يستخدم المصطلح الأول عنواناً لعمله ويستخدمه بمفرده فى مقدمة الكتاب، فإنه يعود فى حديثه عن معقولية التنوع ليقترنه بالاختلاف ويتحدث عنهما باعتبارهما نفس الشيء: "الاختلاف والتنوع يؤدى...^(٥٢)". "إن الفلسفة ستكون خلاقة للتنوع والاختلاف"، "حق الاختلاف والتنوع...^(٥٣)" إن التريكي يؤسس مشروعية التنوع على إنجاز العلم ونظريات العلوم الطبيعية. فالمعقولية الحالية التى ظهرت فى العلوم الطبيعية جديدة فى كنهها ومتنوعة فى عملها، إذ أنها تفتح آفاقاً جديدة فى نظرتنا إلى الزمن والحياة والطبيعة، كما نجعلنا نعطى أهمية كبرى إلى الجزئى، وإلى الممكن وإلى المصدفة بصفة عامة لا باعتبارها أشياء نجهلها، بل كعناصر فعالة فى تصورنا للمكان والزمان. ومن هنا فإن "منطقية العقل المتنوع" ستحل محل منطقية العقل الموحد. وستكون فلسفة التنوع هى فلسفة المستقبل العلمى. إذ إن العلوم الآن قد اكتشفت أن للتنوع الطبيعى والاجتماعى أهمية قصوى فى فهمنا لطبيعتنا، وأن "العقل الموحد" قاصر على دراسة الواقع بتعقيداته وكثرته وتغيره المستمر، لأنه يصير إلى المعرفة الكلية الشاملة.^(٥٤) ويسعى مفكر للتنوع والحدائنة لتطبيق أفكاره على الواقع العربى ويوضح قدرتها على تحقيق هدف العرب فى الوحدة ، ويرى أن معقولية التنوع ترفض الفكر الوجدوى المبنى على الهيمنة والخطرة والاستبداد.

فالتصور العلمى لتحقيق الوحدة العربية عليه - فيما يرى - أن يأخذ بعين الاعتبار مشاكل الأقليات، والطوائف الدينية، والحريات الفردية. ولا يمكن لوحدة عربية شاملة أن تتحقق وتتجج إذا طمست هذه للمعطيات الموضوعية أو تجاهلتها وقمعتها... ويتطلب التصور العلمى للوحدة توظيف هذا التنوع للاستفادة منه فى وضع برامج عملية لبناء الحركة القومية، فالوحدة فى التنوع هى السبيل الوحيد لتجنب التجزئة بأفكارها وبرامجها وفى الآن نفسه تقضى على النزعة السلطوية التى صاحبت تجارب الوحدة فى الماضى^(٥٨).

إن ذلك يعنى، أن مقومات الفكر الوجدوى العربى فى تنوع الثقافة العربية، وفى تنوع مجتمعاتها بأديانها المختلفة، وتعبيراتها المتعددة، وسلوك أفرادها، وأنماط حياتها الكثيرة، والانتقال إلى هيمنة النموذجية الغربية التى استولت على كل الفضاء العربى. ويرى أن فلسفة التنوع (الاختلاف) توضح لنا على الصعيد السياسى إنتاج حركة تحررية ديمقراطية تضمن تمثول الجماهير العريضة ديمقراطياً، وتعبّر عن إرادتها وتطلعاتها، فالوحدة والتحرر مرتبطان بمقولية التنوع^(٥٩).

ومستقبل الفلسفة عند التريكى يكمن فى الانفتاح والتنوع لأنها ستحمى بذلك حقوق الفرد والغير وتتماشى مع التطور العلمى والتقى الذى ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية^(٦٠).

إن الاختلاف يؤكد محدودية الفلسفة الغربية ، ويعان حضور العالم الثالث فى نفس الوقت الذى يحدد تدهور الغرب. إن تلك لفكرة المحورية التى كتب عنها حسن حنفى كثيراً وأوضحها فيما كتبه عن التفكيكية نجدها لدى التريكى. فكلاهما يرى بلغة مفكر التنوع "أن الفكر الكونى والكلية خاصة أساسية للفلسفة الغربية، بانقراضها ينقرض الفكر الغربى المهيمن. فلو لقينا نظرة سريعة على الأساق الفلسفية الغربية لوجدنا أنها تخط بين الكلى والشامل والكونى وبين الفكر الغربى الضيق؛ لأنها تعد أن العالم ينحصر فى الشعوب الغربية بينما تكون الشعوب الأخرى متوحشة، فالاختلاف بالنسبة للعالم الغربى المهيمن قد جعله يشعر ببداية التدهور والانقراض"^(٦١).

إن فلسفة التنوع (الاختلاف) عند دعايتها ومعتقى أفكارها من العرب هى الوحيدة التى تستطبع تحطيم النموذج الأوروبى المهيمن للفكر والفلسفة. ويعبر التريكى

عن هذه الفكرة بأوضح ما يكون بقوله: "الإبداع الأصيل لا يولد إلا عن التنوع والاختلاف؛ لأن الحرية الحقيقية والكاملة التي تضمن للفرد حقوقه وللأقليات تعبيراتها الاجتماعية، هي التي تولد الفكر للمبدع، والفكر الإبداعي الأصيل هو الذي يستطيع مقاومة الهيمنة والاستعمار. ففلسفة التنوع هي فلسفة الإبداع؛ لأنها تضمن لك أن تفكر بوجه آخر. وهي فلسفة المستقبل خارج أسوار العالم الغربي؛ لأنها تستطيع بأصالتها وإبداعاتها مقاومة هيمنة الغرب وتحرير الذات^(١٢).

ويقدم لنا قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة في دراسته "الفلسفة المفتوحة وتاريخ الفلسفة"؛ والفلسفة المفتوحة: اسم للتنوع والاختلاف كما يتضح من قوله: "هذا المشروع لقراءة تاريخ الفلسفة يحاول أن يأخذ بعين الاعتبار تنوع الفكر للفلسفي، وتعددته واختلافه. كذلك فإن فلسفة الحداثة التي يعرضها علينا هي إسهام في الحوار الذي احدث الآن في العالم للعربي حول مصيرنا المشترك، فهمته أن يقوم بطريقة نقدية مفتوحة للبحث عن معنى وجودنا بإرتباطه الوثيق بالإبداع والاختلاف. إن التريكي الذي يسمى لفهم أزمة التفكير والوعي في الوطن العربي يحدد لنا في الفصل الثاني من كتابه والذي عنوانه "الحداثة والهوية" بعض الأسس التي يركز عليها عمله هي:

١- البحث عن تاريخية الإنسان العربي الحالي من خلال حضوره في العالم، ومن خلال تصور عام لحركية الذات والتاريخ.

٢- فهم الواقع العربي الحالي من خلال نظرة ترفض الوحودية الضيقة وتكرس فلسفة التنوع.

٣- تصور استراتيجي ممكن للخروج من أزمة الوعي العربي والمتمثلة في تهافت فكرة إثبات الهوية في البحث في الذاكرة التاريخية والممارسة اليومية عن مقومات الخطاب الديمقراطي المفتوح^(١٣).

ويعتقد التريكي أن فلسفة التنوع إذا ما ارتبطت بوجودنا ومصيرنا ستتمنى فينا الوعي النظري بضرورة غزو مفهوم الحداثة لا لتحديد مكوناته واستدلاله وأنماط عمله في ميادين الفكر والفعل، بل وأيضاً لربطه بسميزات مجتمعاتنا بمختلف تشكيلاتها، لعل ذلك يثير فينا شيئاً من القلق حتى نسعى إلى ملء فراغ مازال يميز حضورنا في العالم

وكانه حضور العدم. فالحدثانة مصيرنا وعلينا فتح كيانتنا على تاريخيتنا لا من حيث إنها تربط حاضرتنا بجزورنا والحضارات التي تعاقبت علينا فقط، بل وأيضاً من حيث هي انفتاح على الإقبال والمصير^(١٤).

ویدخل دریدا ضمن نقاط الاختلاف فی حوار التریکی والمسیری حول "الحدثانة وما بعد الحدثانة" ٢٠٠٣ حيث ینحاز المسیری للحدثانة ویرفض ما بعد الحدثانة وما یرتبط بها من نتائج مع ادانة لمصادرنا ونتائجها خاصة لدى نیتشه وفروید ودریدا مؤكداً على موقف مدرسة فرانکفورت خاصة لدى هابرماس فی تحليله للعقل الاداتی وبقده له متبنياً العقل النقدي، وذلك تحلیلاً للحضارة الغربية وادانة لممارساتها . ویتبنى التریکی ما بعد الحدثانة التي هي فی نهاية التحليل لحظة ممتدة للحدثانة الأوروبية، مما يستدعی تبني الموقف الحداثي والتأكيد على العقل والحرية . ویدور الخلاف بينهما حول مسائل متعددة منها فلسفة دریدا . لا ینکر التریکی وجود علاقة بین تفکیکیة دریدا والیهودیة، إذا كانت كانت دیانته قد اثرت على فلسفته، فذلك یدیهی، ومن حقه الكامل الانتماء إلى حضارته والدفاع عنها ، كما هو من حقی أنا أن انتمی إلى حضارتي الإسلامیة وادافع عنها. ویرد لنا نصوصنا من کتاب دریدا "کیف سیکون غذا" توضیح موقفه من ضرورة قیام الدولة الفلسطينية ولن لها کل الحقوق. وهو یوافق على قول المسیری بالاتجاه الیهدمی التقویضی فی فلسفة دریدا، إلا أنه یری وهو محق أن علينا أن نؤكد أن الفلسفة لا تكون مجدیة إلا إذا فتحت أفاق الفکر نحو النقد الجنری وتجاوزت حدود الظنون والأفکار السائدة. فیدون حركیة النقد والتقویض والتشهییر لا یمكن للفلسفة أن تكون مجدیة ومبدعة. وعلى هذا یتوقف ألام ما یسمیه الوجهة الايجابية لفلسفة دریدا التي تعطی للغيریة أرضیة صلیبة لتتدخل فی إعادة صیباغة کونیة لا تقوم على هیمنة الغرب. بل على مفهوم للضیافة وقواعدنا التي ستعطی للعلاقة التي تربطنا بالآخر صیفة تسالیمیة منفتحة فیها احترام متبادل للهویات وللمعتقدات وللمأرب وللمموحات^(١٥).

خامساً: تفكيك العقل والميتافيزيقا الإسلامية:

أ - أركان وتفكيك مفهوم العقل الإسلامي

إن عمل أركان، الذي يتجاوز نظرة النزعة التراثية (السلفية)، والنزعة الاستشراقية للدراسات الإسلامية، يقوم في الأساس على النقد كما ظهر في كتابه "نحو نقد العقل الإسلامي" الذي ترجم للعربية "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، وفي كتاباته التالية. وهو لا يتوقف في نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول حافراً منقباً فيخضعها للنقد والتفكيك، موضحاً سير الأحداث في التاريخ، كشفاً عن الوجه الآخر للأشياء، أي أنه لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفسير، ولا يكتفي بتفكيك الأساق الفقهية، والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول: أي إلى الوحي القرآني. إنه كما يقول على حرب: يحرث في "منطقة للامفكر فيه" في العقل الإسلامي بل إنه يتعدى ذلك إلى مسائلة العقل نفسه عن لا معقوله^(١٦).

والمقصود بمنهجية التفكيك عنده تفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية، والأنظمة الثيولوجية الموروثة. فما ينطبق على تفكيك الأولى يمكن قوله على تفكيك الأنظمة اللاهوتية التي تشكلت في العصور الوسطى في كافة المجالات الدينية، فهذه الأنظمة بتحديداتها الثنائية بحاجة إلى تفكيك وإعادة نظر^(١٧). والحق أن أركان يركز نقده وتفكيكه في الدرجة الأولى على الخطاب الإسلامي، أصولاً وفروعاً وفي مختلف مستوياته وتجلياته بدءاً من النص القرآني ذاته ولنتهاء بكل ما انتظم حوله من نصوص وخطابات. وكذلك على الاستشراق الغربي ويدافع البعض عن التفكيك عند أركان "إن قراءته للتراث إذ تفكك من جهة فإنها توحد من جهة أخرى". إن التفكيك يخدم التوحيد.... والقراءة التفكيكية قد تميظ اللثام عن السمات المشتركة لجميع العقائد^(١٨). خاصة وأن الظاهرة الدينية بشكل علم تظل حتى الآن شيئاً لا مفكر فيه داخل الفكر العربي الإسلامي^(١٩). إن التفكيك يسمى إلى استنطاق خطاب الحقيقة عن بداياته المحتجبة. إنه اشتغال على النصوص بالعمل على تفكيكها والحفر في طبقاتها للكشف عما تمارسه من آليات الحجب والاستبعاد والكبت والتحوير والخداع. والتفكيك عند أركان ليس منهجية نظرية غربية ينقلها إلى الفكر العربي، بل هي آلية يوظفها لهدف يسعى إليه في التعامل مع التراث الذي يكرس بأسم للوحدة والهوية مشكلات حياتنا

ومن هنا فهو يربط الحرية والتنوير والتسامح والنقد والتفكير. يقول أركون - رداً على كيف يمكننا التحدث عن التسامح في الوسط الإسلامي - : "لا يمكن للتسامح أن يترسخ إلا بعد تفكير هذه الهويات الثابتة والجامدة والراسخة منذ عدة قرون"^(٧٠).

وأركون تعلم في وهران والجزائر قبل أن ينتقل إلى باريس ليدرس في فرنسا ويحصل على الدكتوراه ١٩٦٩، ليحصل بعد ذلك في جامعة ليون الثانية ثم باريس الثالثة صاحب نزع إنسانية واضحة، ظهرت في رسالته للدكتوراه 'محاولة لدراسة الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري' التي صدرت ضمن السلسلة الفلسفية لمكتبة فران ١٩٧٠، ١٩٨٢ و"محاولات في الفكر الإسلامي" ١٩٧٣، ١٩٨٤ و"الفكر العربي" ١٩٧٥، و"الإسلام: الأمس واليوم" بالاشتراك مع لويس جارديه، ١٩٧٨، "الإسلام دين ودنيا" ١٩٨٢، "قراءات في القرآن" ١٩٨٣، "نحو نقد العقل الإسلامي" ١٩٨٤ الذي ترجم للعربية بعنوان تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

وقد كتب هاشم صالح - مترجم أركون للعربية والذي يمكن اعتباره معاً توجهاً واحداً - في مقدمة ترجمته لكتاب أركون "الفكر الإسلامي قراءة علمية" عن أركون ومنهج التفكير موضحاً أنه قام بتحليل مفهوم الأرثوذكسية في الإسلام وكيفية نشونها وتشكلها واشتغالها في التاريخ عبر القرون. وأنه يلجأ في أماكن عديدة إلى تعداد المسلمات التي تنظم الاعتقاد الإسلامي وتتحكم به. وفهم من ذلك أن شرط انفتاح الفكر العربي - الإسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلى ودائم وناجح إلا بتفكير مفهوم النرجماطيقية، ومفهوم الأرثوذكسية الخاصين بترائه هو. ومن أجل ذلك ينادى بضرورة الاطلاع على الثورة المعرفية التي حدثت خلال الثلاثين عاماً الماضية في مجال علوم الإنسان والمجتمع، والتي شكلت تجاوزاً للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها وافتتاحاً لحداثة فكرية أكثر اتساعاً. إلا أن ذلك لن يتم بشكل جيد قبل القيام بمرحلة تفكير استكشافية داخلية للتراث^(٧١). ويمكن النظر إلى تاريخ التراث على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمانية كطبقات الأرض. وعلى المؤرخ أن يقوم بعمل الأركيولوجي من أجل أراحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية أو للواقع التاريخي.

ويمكن أن نعطي أمثلة على ذلك، تفكير المناخ الفكري للمعتزلة مثلاً.

وخصوصهم الحنابلة يتيح أن نتوصل إلى المستوى العميق والأرضية التحتية للمسلمات والفرضيات المشتركة التي كانوا يستخدمونها في محاجاتهم كما يتيح لنا معرفة الأسباب الحقيقية للتمايز والاختلاف فيما بينهم^(٧٢).

ومن خلال منهجه التفكيرى استطاع أركون إحداث زحزحات عديدة داخل ساحة الفكر الإسلامى والعربى، لقد خلخل الأسس التقليدية والتصورات الراضحة بعناد فى الجهتين الإسلامية والاستشراقية، كما يتضح ذلك فى طريقة تناوله لمسألة العلمنة فى الإسلام^(٧٣). حيث يغير من زاوية الرؤية وأسلوب المعالجة لكى يزحزح تلك الفكرة الجامدة والثابتة التى تقول بأن الإسلام لا يفصل الروحى عن الزمنى أو الدنى عن الدنىوى^(٧٤). فهو يتعامل مع ظاهرة الوحى بعين الناقد ، فيقوم بتفكيك بنية النص من أجل الكشف عن قواعد ظهوره وآليات عمله بوصفه نصاً له بنيته الأسطورية وفعاليته الرمزية وطاقته الليبانية فضلاً عن كونه أنطولوجياً تحرك الحياة والوجود ويمكن أن نقارن عمله هنا بما يقوم به نصر حامد ابوزيد فى هذا المجال والذي تحتاج كتاباته الى دراسة متأنية لاهمية ما يقدمه من تحليل للنص . ويقوم ناقد العقل الإسلامى بعمل الحفر والتفكيك ليكشف عن المحجوب، ويتكلم عن المسكوت عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيته موظفاً لذلك ترسانة هائلة من إنجازات العلوم الإنسانية وأحدث أدوات التحليل والتفكير^(٧٥).

ويرى على حرب - الذى يمكن أن ندرجه هنا باعتباره أحد المتابعين لأركون - إن الهاجس الذى يوجه أركون فى مباحثه، وتحليلاته هو العمل على تشكيل فكر نقدى عقلانى حر على ساحة الفكر العربى والإسلامى. يقول الحق إننى منذ أطلعت على أول أثر لأركون منقول إلى العربية وكان ذلك فى نهاية السبعينات، أدركت أننى إزاء متقف إسلامى بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة تخرق أسوار الممنوع وتطرق أبواب الممنوع. منذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت أننى إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة إن فى المصطلح والأداة، أو فى المنهج والرؤية، أو فى التوجه والرهان^(٧٦) وأركون هو أبرز مفككى النص القرآنى والعقل اللاهوتى الذى جسده أو اتبنى عليه^(٧٧) ويعرض حرب لمشروع أركون نقدياً تفكيكياً، معترفاً فى نهاية بحثه ببينه لأركون مؤكداً فضل مترجمه هاشم صالح "قالرجلان

متضامنان متعاونان في العمل على إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر^(٧٨).

ومن هنا علينا إن نكمل حديثنا عن تفكير العقل الإسلامي عند أركون بتناول تفكير الميتافيزيقا الإسلامية عند صالح ويمكن في السياق الإشارة الى ما كتبه عبدالله عبداللوي عن " التاريخ والاختلاف عند: أركون المخيال ضد العقل " ضمن اعمال ندوة الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، كذلك اعمال ندوة الجمعية الفلسفية الاردنية والملف الذي نشرته مجلة "لوزاق فلسفية" العدد التاسع ٢٠٠٤ والذي يتضمن بحثاً متعددة، تعرض للقضايا التالية: "من نزعة الانسنة الى العقل الاستطاعي" عبدالرحمن الحاج ، نقد العقل الاسلامي السؤال التاريخي الاجتماعي " رضوان جودت زيادة ، قراءة في رهائك المعنى "عبد الامير كاظم" أركون ومحاولة الخروج من السياق الدوجماتيقي " فوصل غازي، "اركون والاستشراق في ماله الامريكي" غسان اسماعيل، "والاسلاميات للتطبيقية نقض الاستشراق" موفق محادين، وقضايا منهجية في قراءة التراث " رشيدة محمد رياحي وأركون وأشكاله تحديث العقل الاسلامي.

ب - تفكير الميتافيزيقا العربية الإسلامية

يعطى هاشم صالح عنواناً جانبياً لدراسته في العدد الذي خصصته مجلة "الوحدة" للفلسفة العربية بين الإبداع والاتباع، هو "مدخل أولى لتفكير المثالية والميتافيزيقا في المفكرين الأوروبي والعربي الإسلامي" من أجل بيان دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي. وهو يسعى إلى تقديم فكرة عامة أولية عن كيفية تفكير الميتافيزيقا في التراث الفكري للغرب من خلال نيتشه وهيدجر. ومن الواضح أن الخط التفكيكي الذي يفضلهُ هو خط نيتشه وليس خط هيدجر، لسبب بسيط هو أن نيتشه نهض بمهام وأقنمه تخصص واقعا المعاش أكثر مما فعل هيدجر^(٧٩). أما هيدجر فهو الذي اخترع مفهوم التفكير (التتمير) ، وقراءته لتاريخ الفلسفة والميتافيزيقا قد تعيدنا يوماً في قراءة تراثنا الفلسفي والميتافيزيقي الخاص.

وبقدم صالح في القسم الأخير من عمله توضيحاً أولياً عن الفلسفة الإسلامية والميتافيزيقا في تراثنا مع بعض المقترحات المبدئية للخروج من الموضوعية التقليدية والفكر المثالي الميتافيزيقي "من أجل تحمل مسؤولية الواقع العربي من قبل فكر فلسفي جاد ومسئول يقوم لأول مرة بتفكير العقل الإسلامي الكلاسيكي والفكر الميتافيزيقي في

أن معاً^(٨٠). وهذا يشكل فى رأيه خطوة أولى لابد منها على طريق التحرر وتنشيد الحداثة الحقيقية. لكنه قبل ذلك يقدم فكرة سريعة عن هذه الهزة الفلسفية التى جرت على المسرح الفرنسى، وذلك من خلال دريدا ومنهجيته فى التفكير التى استعارها من هيدجر ثم طورها متخذاً موقفاً نقدياً من دريدا موضحاً كيف توقفت منهجيته بعدئذ وجفت.

لقد نشأ دريدا وتغذى بقراءة التراث الفينومينولوجى الذى تربى عليه فى الخمسينات من هذا القرن، ثم الابستمولوجيا وفلسفة العلوم التى حلت محلها تدريجياً - والتى تبدو أكثر اقناعاً وصلابة - ثم الألسنية والسيمولوجيا والبنوية، فى مثل هذا المناخ نشأ دريدا. وهو كخبره من الفلاسفة التقليديين مرتبط بهذا التراث الفلسفى إلا أن المنهجية التفكيرية عند (دريدا) والاركيولوجية (فوكو) تأتى لتحل محل المنهجية الفيلولوجية والفارخانية . والتفكير اصطلاح استعاره دريدا من هيدجر، وهو يعنى به تفكير التراث المدروس من الداخل، وتجزئته إلى بناء الأولية الأساسية من أجل معرفة الكيفية التى تشكل عليها، وتبيان عدم بدايته، وبالتالى تبيان تاريخيته وإمكانية تغييره، والتفكير بالإضافة إلى ذلك، كما يخرنا صالح فى دراسته التمهيدية لحواره مع اركون - بالعدد الثالث من مجلة الوحدة - يمثل حجر الزاوية للعلوم الألسنية والسيمولوجية الحديثة. لكن مشكلة دريدا - فى نظر صالح - هى أنه أصبح سجين مفاهيمه الجديدة التى اخترعها من أجل القيام بعملية التلويل والتفسير: أى تفكير كبريات النصوص الفلسفية ومحاولة اكتشاف الهيكلة للصلبة التى أنبتت عليها أو تمحورت حولها (العرقية المركزية الأوروبية).

وعلى العكس من موقف جابر عصفور يرى صالح أن دريدا راح يحلط بين الخطاب الأدبى والخطاب الفلسفى، ويرى أن هدم الحدود المرسخة بينهما هو إحدى مهام حركة التفكير ، لكنه لم ينتبه (أو لم يرد أن ينتبه) إلى مدى حجم الخسارة الناتج من عملية كهذه. فتحليل الخطاب الفلسفى على طريقة الخطاب الأدبى يعنى إفقاده خصوصيته ومطمحه فى التوصل إلى الحقيقة أو بلورة الحقيقة فى عصر ما ومجتمع ما. كما أنه يعنى قطع الأواصر والعلائق بين الفلسفة والعلم، وبحول الخطاب الفلسفى إلى مجرد خطاب شعرى أو أدبى ليس له أى معيار خارج إطار مرجعيته الخاصة. وهكذا يدخل فى نوع من التجريد للمعم أو التعميم المجرد، ويروح يلف ويدور ويتلهى

بخلق المصطلحات التي لا تستند إلى أى واقع يبررها، ومثل هذا الموقف من التفكيرية سنجدّه أيضاً لدى حسن حنفى فى تقوله لها باعتبارها بداية النهاية للفكر الغربى^(٨١).

ويعطينا صالح بعد ذلك لمحة سريعة عن مفهوم الاختلاف الأنطولوجى والخروج من الميتافيزيقا، أى الأنطولوجيا الثيولوجية مهّداً لعرض المحاور التى سيطرت على الفلسفة العربية الإسلامية^(٨٢). وشكلت ما يدعوه بالميتافيزيقا الإسلامية كما فعل بالنسبة للميتافيزيقا فى المناخ الأوروبى المصحى بهدف استخلاص السمات المشتركة للفكر الميتافيزيقى فى كلا المناخين الفكرين، وذلك من أجل تجاوزهما والدخول فى المناخ العقلى للعصور الحديثة.

وينتهى صالح إلى الحكم على دريدا - على الرغم من نجاح بحوثه الأولى، ومنهجيته فى التفكير - بأن حركته قد توقفت فيما بعد؛ بسبب انغلاقه داخل الجدران الحصينة للفلسفة والتفلسف ومشاكل التأويل التى أدت به فى نهاية المطاف إلى الانقطاع عن حركة الحياة والواقع^(٨٣). ومع هذا يستخدم منهجه لتفكيك المثالية والميتافيزيقا فى المناخين الأوروبى والعربى الإسلامى. مما أتاح لغيره من النقاد العرب توسيع التفكير لقراءة بعض النصوص الفكرية العربية المعاصرة من منظور الاختلاف وهذا يعنى أن هاشم صالح على الرغم من ارتباطه الوثيق بأركون، إلا أنه أدرك تفكيكه على الميتافيزيقا الإسلامية، وأبان عن وجهة نظر نقدية لدريدا فى دراساته، أى أنه قلم بتفكيك المفكك. وهو بهذا يضيف إلى جهد أركون ويكمّله. وقد تحول عن هذا الموقف الذى يتبنى المناهج الغربية وفلسفة دريدا بل إنه يعترف أنه بعد إمضاء أكثر من عشرة أعوام فى أوروبا، وفرنسا على الخصوص فهم أنه يضيع الوقت فى الحديث عن فوكو ودريدا، ومشاكل الحداثة وما بعد الحداثة ولا يشعر بأى نزاع إذ بصرح بذلك بل بسعادة غامرة بعد ما اكتشفت موقفى، واستغربت كيف أمضيت كل تلك السنين فى البحث عن مشاكل وهمية تخص المجتمع الفرنسى الحالى، ولا تخص مجتمعاتنا العربية الإسلامية إلا من بعيد البعيد ويرجع ذلك إلى ضمور الحس التاريخى عندنا وسيطرة البنية الأسطورية والمثالية على عقلا وتفكيرنا.

ساساً: نقد وتفكيك العقل الغربى

أ - مطاع صفدى: والتأسيس فى المختلف

نعرض فى هذه الفقرة لاتجاه فى التفكيك ينطلق مثل الخطيى من النقد المزوج، وإن كان يركز تفكيكه ونقده على العقل الغربى، ومن هنا فإن التحليلات التى يقدمها هؤلاء تهتم بالتفصيلات الدقيقة لما قدمه الفيلسوف الفرنسى تعيد انتاجها وتقديمها للعربية وهم يمثلون اتجاهاً متماثلاً أكثر ميلاً للفكر التفكيكى يراه الغاية والبداية . وهو اتجاه يضم: مطاع صفدى، وكاظم جهاد، وعبد العزيز بن عرفة ، وكل منهم يتوقف إمام ما بعد الحداثة باعتبارها نقداً مستمراً وأمام فلسفة الاختلاف باعتبارها طرْحاً للسؤال الانطولوجى الذى يعنينا كما يعنى الغرب.

لقد نجحت فلسفة الاختلاف فى ألا تجعل من نفسها مذهباً وإلا تدخل الأكاديميات والمناحف، وحافظت على استقلالية سؤالها. هكذا كتب مطاع صفدى الكاتب متعدد الجوانب والمفكر المؤسسة الذى كرس جهوده فى أكثر من جبهة ثقافية للفلسفة الجديدة فى مجلات؛ "الفكر العربى المعاصر"، "العرب والفكر العالمى"، وفى مشروع ينبائع لنقل نصوص هذا الفكر، وفى كتابيه "استراتيجية التسمية"، ثم "نقد العقل الغربى؛ الحداثة وما بعد الحداثة" وغيرها.

ينطلق صفدى من برنامجه المنشور فى العدد الأول من مجلة الفكر العربى المعاصر من محاولة النظر فى لزمة الثقافة العربية المعاصرة التى يتلمسها فى النتاجات التى أصدرتها ويبحث عن مقوماتها وعبئاتها وحصيلتها آثارها فى تقدم الوعي العربى. وحاول أن يفتح نوافذ على العالم من معاناة الثقافة والمنقذين لدى الغرب؛ ليكشف عن عوامل اتفاق وتمايز بينها وبين المعاناة عندنا^(٨٤). وهو يبشر بالحداثة ويزهو بانتشارها الكاسح وسيادتها المنتصرة ، ببضعة أقلام وأقل ما يمكن من الورق المطبوع وبدون طبقات ولا أحزاب ولا امبراطوريات شق فكر الاختلاف طريقه، كما كتب فى العدد التاسع من "العرب والفكر العالمى". ويأتى كتابه "نقد العقل الغربى: فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة" ليعلم المشروع الثقافى الذى تبلور فى مجلتيه، ومقدمات الترجمات المختلفة التى أطلق عليها عنوان "النبائع".

يتساءل صفدى فى كتابه تساؤلاً هاماً هو : هل كنا نعرف نحن العرب العقل الغربى حق المعرفة وكل الحضارات المنفية من خطاب المشروع الثقافى الغربى، لقد حاربناه نحن كذلك بدورنا، لكن دون أن نكسب منه لا ثروة ولا استثماراً معاكساً، بل فزنا معه بإعادة إنتاج لعزلتنا وسميناها استقلال. فى حين كان الغرب يغربن العالم كله، ويستولى علينا عبر إنبهارنا بما هو فيه مختلف عنا، فى ألبائنه والاعبائه وتقنياته، كل ذلك دون أن نعرف سر قوته الحقيقة. وعلينا أن نشرع - على الأقل - فى فهم الآخر ذى الحضور المكتسح لخصبة المسرح اليومى كله، وأن نقرأ العقل الغربى بعينه، فهذا يعنى أن نصحبه عبر رحلاته للمتلاحقة فى نقد ذاته، ونقد نقده، حتى لا نخال أننا نرى هذا العقل إلا وهو فى حالة مفارقة مضطربة لتسمياته ومواقفه فهو يوجد فى نقده وليس فى موضوعه^(٨٥). وفى الوقت الذى جرب فيه هذا العقل كل أدوات تحليله وتفكيكه فإنه لا يمكن اختلاق المعارضة من خارجه إن لم يكن ذات معاصرة وجوانية من دخل خطاباته نفسها، ومع ذلك فإن قصة العقل الغربى مع ذاته ليست أمثلة للآخرين ولا نموذجاً للتقليد، لكنها هى كذلك قصة للعقل قابلة لأن تكتب بغير حروفها الأصلية، وأن تقرأ بغير عيون وألسنة أبطالها وحدهم فهى تبدو كما لو كانت قصة لكل عقل يفارق الامتثال مع أصنامهم ويقرر المغامرة مع مجهوله الخاص. عند ذلك فقط - عدم جهله أو تجاهله أو رفضه - يصير نقد العقل الغربى هو نقد العقل العربى^(٨٦).

وهذا ما جعل جميل قاسم الذى يميز بين فعل النقض (التفكيك) وفعل النقد - باعتبار الأخير من طبيعة معرفية تراكمية، والأول من طبيعة إستمولوجية - يضع محاولة صفدى "نقد العقل الغربى" فى إطار التفكيك، فهى المحاولة الوجودية الثانية بعد "الزمان الوجودى" فى الفكر العربى المعاصر ، طورها صاحبها فى انفتاح منهجى على مختلف التيارات النقدية الغربية المعاصرة، ليس من موقع المشكلة والمصادرة وإنما من موقع تناقضى ندى يستحضر الآخر ذاتياً دون أية عقد^(٨٧). ذلك أن صفدى يرى أن المختلف لم يؤسس فكر الصيرورة يونانياً فصحب لكنه وراء كل حادثة إذ إنه فكر الممكن وحده^(٨٨).

إن الاختلاف هو المنهج والسبيل أمام الفكر العربى- والمؤال العربى للفلسفة

يبقى بنظر صفدى سؤالاً خارج الفلسفة مادام لم يدخل تاريخها ولم يتوقت بأوقات ذلك التاريخ. والمآزق الذى تحياه الفلسفة المعاصرة فى خطابها التقليدى، إنما يعبر عن شعور الفلسفة المحترفة بضياح صلتها بالفلسفة، ولذلك يتأرجح السؤال العربى للفلسفة بين أن ينضوى تحت خطابها التقليدى، أو أن يقف وحده فى العراء ويشارك فى معاناة هذا المآزق. ويكون له دوره فى البحث المختلف عن الفلسفة المختلفة، لا يقنع السؤال العربى للفلسفة بأجوبتها التقليدية والإجرائية، وهو له ذات الهم الذى يدفع بأهم فلاسفة العصر إلى تدمير عدمية الميتافيزيقا المتحكمة بينية الخطاب الفلسفى عبر تاريخه الطويل، إنه يلاحظ بقلق فتى جديد كيف أن مركزية الهوية الأوروبية تلقى أضعاف أشكال الهجوم عليها فى اللحظة المعاصرة الراهنة، ومن هنا يرى صفدى - ومفكرو الاختلاف العرب - أن السؤال العربى يدخل للفلسفة وهى فى مآزقها الراهن من باب أوكوة العلاقة بين فكرة الاختلاف والحدثة^(٨٩).

إن صفدى الذى جعل مقدمة كتابه بعنوان "التأسيس فى المختلف" يقف فى الفصل الأول من القسم الثالث فيه أمام "مغامرة الاختلاف والحدثة" وفيها يشير إشارات عديدة إلى جاك دريدا الذى فسر إعلان هيدجر عن عصر انتهاء الفلسفة، بأنه العصر المعاصر / منذ الستينيات / لسقوط أيديولوجيا الغرب، باعتباره محل العقل المنتصر، وأنه يطرح مع دولوز المختلف منطلقاً مختلفاً عن كل من منطلق الهوية ومنطلق الجدل وأنه يحاذر أن يقع فى وصفه للمختلف فى تهلكة التعريف اللاهوتى المعروف بالسلب، وأن تعريف المختلف بالاختلاف عند دريدا هو أن يرسم استراتيجية للتسمية تقع خارج المزدوجات كلها، فالمحاولة التى يقترحها دريدا تتطلب أن نتبع المختلفات وهى فى حركيتها وغويتها دون أن نقصرها على التخلّى عن فرادتها.. ولأن أتباع المختلف هو الأفضل ما يؤدى استراتيجية إلى إعادة استيعاب للفكر لمعطيات العصر^(٩٠).

وعند صفدى يبدو كأن دريدا هو ضرورة العصر ومطلب الفكر المعاصر، فأمام العقلانية ونقد العقلانية يظهر الطريق للثالث الذى يقترحه دريدا، والمدعو بالتفكيك، الذى هو استراتيجية ممارسة مختلفة تأتى فى الوقت الذى نهافت فيه كل الخطط، وقيل كل ما يقال، وفعل كل ما يمكن أن يفعل، فالخطاب المطلق قد أنجز وانتهى سلطانه، وفى هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئاً مختلفاً، وأن نعمل

العمل المختلف. وهذا هو مسعى صفدى - كما كتب حمادى الرديسى - الذى أراد أن يرى الغرب أين يقع هو من نفسه اليوم، والتقى بالمنهج التفكيرى باعتباره أحد أهم تعبيرات الحداثة الغربية^(٩١).

ب- قراءة دريدا فى الفلسفة الغربية باعتبارها صيدلية أفلاطون:

وبأتى فى نفس التوجه مترجم دريدا للعربية كاظم جهاد ، الذى عرب دريدا وكتب عنه واستغرق فيه . يعرض جهاد - مترجم " الكتابة والاختلاف " و"صيدلية أفلاطون"^(٩٢) لدراسة دريدا؛ التى قدمها لتصور أفلاطون للكتابة باعتبارها قراءة للفلسفة الغربية، وهو تصور صيدلانى تخترقه الثنائية، حيث تجرم الكتابة نارة، ثم لا تفتأ يرجع إليها، وتلمس معونتها لإدانة شرور الكتابة نفسها، بل يعل من شأنها عندما تجرد من معناها للصريح لتأخذ على المجاز فتدل على الكتابة الأخرى الإلهية. هذا الإزدواج فى التعامل مع الكتابة إنما يوجه - كما يثبت دريدا فى مجمل أعماله - الفكر الغربى الذى يرى هو فيه فكراً ميتافيزيقياً، ويظل فضل أفلاطون وتميزه فى هذا المتن الذى كان هو البادئ لتأسيسه مثلاً فى كونه قد وعى هذا الإزدواج^(٩٣).

يهدف جهاد إلى تقديم دريدا للعربية ويرى أنه لن يكون لأى تقديم لدريدا نفع كبير إذا لم نحاول الإبانة فيه عن للكيفية التى يتمحور بها هذا الفكر ميتافيزيقياً، ويتأسس بكامله أو يكاد على هيئة صيدلية أفلاطون. وهو تقديم للكتابة على الكلام. يكشف دريدا عن أن الامتيازات المعقودة للصوت على حساب المكتوب نجدها حاضرة لدى أغلب مفكرى الغرب الذين يعملون جميعاً من هذه الناحية فى أثر أفلاطون، ويحاول بيان هذا الموقف فى لحظات أساسية فى فكر الغرب الحديث من هيجل حتى هوسرل فسوسير حتى ليفى ستروس مروراً بروسو. فهيجل كما يوضح دريدا فى "البئر والهرم" (هوامش الفلسفة) يتبع حركتين تفضيلتين أولاً الصوت على للكتابة حيث يعتبره هو الأكثر إيانة عن الحضور ويفضل الكتابات واللغات المكتوبة الأكثر قرباً من الصوت (الالفبائية) على الأيتوجرامية^(٩٤). ودى سوسير الذى يرفعها إلى علم للكتابة يجعلها فاعلية ملحقه بالكلام (شبه) مفسدة له. يتوقف دريدا عند تصور سوسير للكتابة فى عدة مواضع فى "الجرماتولوجيا"، و"موقع" و"هوامش الفلسفة" وقد أظهر دريدا فى "مواقع" أن إضافه سوسير تتمثل فى نقطتين: الأولى اصطلاحها بدور نقدى حاسم إذ أبانت

عن أن المدلول لا يقبل الانفصال عن الدال وأنها وجهان لعملة واحدة أو وحدة واحدة هي العلاقة. والثانية إنه يرفض اختزال "جوهر" الدال اللغوي إلى عنصره الصوتي^(١٥).

ويعرض "جهاد" لموقف "دريدا" من "كلود ليفي ستروس"، الذي سعى إلى استنطاقه، والعمل على تفكيكه. يقول تتمثل إحدى أهم وقفات دريدا عند العلوم الإنسانية في جانبها البنيوي في مقالة (البنية، اللعب، العلامة) ويأخذ عليها إحالتها كل شيء. كل كتابة، كل معنى إلى مراكز أو نقطة مركزية تنطلق منها جميع الشبكات وإليها ترجع^(١٦). ويخصص جهاد نصف دراسته لتناول روسو والكتابة. موضحاً أن الإرتياب من الكتابة دائماً ما يجد لدى روسو إرتياباً مماثلاً ومتناظراً معه من الكلام؛ الذي يزعم كونه حاضراً وطيناً. وأن أفكار روسو لا تقبل الانفصال عن "نمط كتابته الخاصة"^(١٧) وكتب ثانياً في " لقاء الرباط مع جاك دريدا " أنه يميل إلى القراءة الشعرية لنصوص دريدا أكثر من ميله للقراءة الفلسفية فيما كتبه بعنوان إلى دريدا (فيما أن ترجمه) وإذا كان كاظم جهاد يقدم لنا قراءة دريداً للفلسفة الغربية عبر مفهوم الكتابة، فإن عبدالعزيز بن عرفة يسعى لتطبيق منهج التفكيك على لغة الكتابة العربية، وفي مجالات متعددة في الأدب والموسيقى ، والفنون التشكيلية.

ج - عبد العزيز بن عرفة:

التفكيك والاختلاف في الدال والاستبدال

لا يسرى الاختلاف على الفلسفة والنقد الأدبي فقط فهو مرتبط بالكتابة "الأثر" و"الدلالة". طبقه الخطيبي على الثقافة الشعبية في المغرب ومارس تفكيكها في "الاسم العربي الجريح". واستخدم محمد الجويلي في كتابه "الزعم في المخيال الإسلامي" التفكيك لبيان الممّش واللامفكر فيه وهو (المخيال الإسلامي)، لذا فهو يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيكها علمياً لتتحول من مكانها في الرفوف إلى مكانها الجدير بها في وجداننا وعقلنا^(١٨) وسمى فتحي ورشيدة التريكي في كتابهما "فلسفة الحدائث" لبيان الحدائث والاختلاف في الرسم "حيث تبدو حدائث الرسم في طاقته الكبرى والمتواصلة للتححر والاختلاف"^(١٩). ويجوب عبدالعزيز بن عرفة - الذي كتب عدة دراسات عن التفكيك والاختلاف - حقول دلالية عديدة في كتابه الدال والاستبدال، سعياً وراء الاختلاف في الأدب، والشعر، والرواية، والرسم، والموسيقى.

لقد كتب بن عرفة عن "جاك دريدا: التفكير والاختلاف" (١٠٠) وتناول فلسفته في عدة دراسات، وحاوره في باريس (١٠١). وحاول تفكيك "ملاحم للكينونة لدى هيدجر: مفكر الاختلاف" (١٠٢) وجمع دراساته هاته في "الدال والاستبدال" الذي عنوان مقدمته بـ "ملحق" وهو مفهوم دريدي يعنى به: كل عملية تسعى إلى إرجاء موعد الحضور، أو هي حضور لا يفتأ "يلاحق" مواعده ليزامنه فلا يدركه. يرى فيه (في الملحق) أن تشبيهاً بالدال يعنى التصدى للميتافيزيقا التي تغيبه، ويعنى بالاستبدال التحولات التي تطرأ على الدال عبر تغيراته اللانهائية. إنه يعنى بالدال والاستبدال تلك الطاقة الذاتية أو الليبيدية التي تلتقي بالأشكال الجمالية والكتابة فلا تفتأ تحولها. أما المنهجية المتوخاة فهي منهجية التفكير والاختلاف، "أنه يدفع اللغة إلى قول ما لم تتعود قوله من قبل، وفي هذه الحالة يتحول الدال الكتابي إلى مغامرة مع المجهول ليفصح عن المكبوت، وليكشف عن سحق الذات محرراً طبقاته الواحدة تلو واثر الأخرى". ومن يستعرض صفحات كتابه يجدها تنزع هذا المنزع (١٠٣).

وهو مثل كل مفكرى الاختلاف العرب يؤكد على أن عمله ليس استنساخاً للحدائث الأوروبية، كما قد يتهمه البعض بذلك، لأنه ينطلق كما يخبرنا من مصادر (قابلة للنقاش) مفادها أن النصوص التراثية العربية نصوص مثقلة بالميتافيزيقا من حيث مضامينها. ويبين لنا أن الانتماء إلى الحضارة العربية إلى مضامينها بقدر ما هو انتماء إلى لغتها. والانتماء إلى لغة الضاد هو انتماء إلى نبضها الإيقاعي وجرسها النغمي (١٠٤).

إن بن عرفة الذي يعلن انتماءه إلى مفكرى الاختلاف، يشير إلى مفهوم الاختلاف، ويوضح أنه مفهوم يخترق الإرث المعرفي من طرفه إلى أقصاه، وثورته أو جذبه مرتين بالحقل المعرفي الذي ينزل فيه. إن مغامرة صاحب الدال والاستبدال التفكيكية، كما تتضح في دراسته الأولى "جاك دريدا: التفكير والاختلاف" تطمح إلى الاحتفال بلغة الضاد، بجرس حروفها ونغم إيقاعها. وبين لنا بن عرفة "أن صيرورة التفويض التي يتوخاها جاك دريدا ليست نغماً وليست نقداً. إنها فقط تقاوم التوق إلى الحنين المترع الارتدادى. لأنها ترافق كل إصرار في الحضور الذي لا ينفك يتأكد".

وهو يؤصل فلسفة هيدجر في إطار فلسفة الاختلاف، أنها محاولة في استكناه ملاحم الكينونة لدى هيدجر كجزر أنطولوجي سمته الأساسية الحضور المنتشح

بالغياب^(١٠٥). ودراسته لجورج باتاي Bataille مثل دراسته لرولان بارت كلاهما تعامل مع المغايرة وخبر الاختلاف. وكذلك ما قدمه عن فان كوخ الذى ظل منفرداً مطروداً من حظيرة الانتماء فسقط شهيد فى ساحة الاختلاف. إن دراسته لفان كوخ "تلك الآخر المغاير" هى مقاربة تحاول أن تنزل فان كوخ فى سياق الاختلاف. ومن الفلسفة والنقد الأدبى والفنون التشكيلية يعرض للموسيقى بوصفها اختلافاً. مما جعل على حرب الذى يتعامل مع النصوص العربية المعاصرة من منظور الاختلاف وعبر القراءة التفكيكية يشير إليه ضمن الباحثين العرب المشتغلين بفلسفة النقد والحفر والتفكيك ترجمة وشرحاً، أو عرضاً وتعليقاً، أو استثماراً وتأويلاً^(١٠٦).

سابعاً: على حرب القراءة التفكيكية فى "النص والحقيقة"

نخصص هذ للفترة لأعمال على حرب أكثر الباحثين والقراء التفكيكيين العرب للنصوص العربية من خلال مجموعة من دراساته التى جمعها فى مجلدين تحت عنوان "النص والحقيقة". وأصدر المجلد الثالث بعنوان "الممنوع والممتنع" وآخر بعنوان "أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر" ولصاحب "نقد النص" و"نقد الحقيقة" أعمال أخرى سابقة تمهد لهذا الاتجاه وهو يصف لنا عمله، ويقدم لنا نفسه بأنه قارئ يشتغل على النصوص مسائلة واستنطاقاً، أو حفرأً وتقيباً، أو تحليلاً وتفكيكياً، فالنص عنده بات بشكل منطقة من مناطق عمل الفكر. وهذا ما يجعل منه حقلاً يكشف فحصه والاستئصال فيه عن أماكن الوجود والفكر معاً^(١٠٧).

إن مهمته كما يخبرنا بها، هى أن يقوم بمسائلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البدايات التى يبنى عليها، ويسكت عنها، ويعنى بها تلك المطلقات: كالواحد والذات، والحقيقة، والوجود، والعقل، وسواها من المقولات التى ينبغى تفكيكها لفتح الخطاب على ما يتناساه. والهوية كما يخبرنا- فى مقدمة كتابه مداخلات - هى هذا الثابت الذى لا يتوقف عن أن يتغير ويتجدد. وذلك السر الذى لا نكف عن اكتشافه، والتعرف إلى أنفسنا عبر فك رموزه وطلاسمه، بل الهوية جرح لا يلتئم وغور لا يرتوى. ولهذا فالهوية مماثلة واختلاف وثابت وتغير، وهى تعارض وشقاق، وقلق وغربة.. فالحقيقة تتباين صورها وتختلف وجوها، والطريق إلى الحق ليس واحداً بالضرورة. فالإنسان كائن متعدد الأبعاد والوجود رحب الدلالة.. والاختلاف

يولد المعنى ويخلق الدلالة معنى ذلك كما يقول: "إذا كان الاختلاف لا يعبر بالضرورة، عن التضاد بين الخطأ والصواب، أو بين العقل والنقل، أو بين الوحي والاستدلال فإنه في نظرنا اختلاف مولد للدلالات"^(١٠٨). والتفكيك يكشف أن الواحد هو قهر الكل، هو قهر الكلى.. باختصار يكشف التفكيك أن المقول المنطقي والكلى العقلي هو سجن للجسد والخيال وختم على الأسماع والأبصار والقلوب. من هنا يصف نفسه بأنه تفكيكي في تعامله مع خطاب العقل ومطابقته، يخضع للفحص العقل بما هو ذات متعالية تنصف بالقدرة على الربط والتكليف"^(١٠٩).

يقدم لنا على حرب في بداية المجلد الأول من كتابه أسس التعامل مع النص، ويحدد لنا استراتيجية النص. فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتقص عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده، أي أن علينا كما يرى أن لا نهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن نلتفت إلى ما لا يقوله. أن نقد النص لا يقوم على استبدال مفهوم بآخر، وإنما يقوم بتفكيك المفاهيم المتعارضة والمتقابلة للكشف عما بينها من علاقات وتبادلات ومروغات يجعل الواحد منها يدعى الانتساب إلى الآخر فيما هو يقوم بنسخه، أو يدعى نقضه فيما هو يستنطقه أو ينحدر منه"^(١١٠).

يرفع حرب رايات الاختلاف، ويستخدم استراتيجية التفكيك في قراءة النص، من أجل قراءة منتجة فاعلة حية. فللقراءة الحية تقرأ في النص المختلف عن ذاته وما يختلف في الوقت نفسه عنه، إنها قراءة تكون ممكنة، أي فاعلة منتجة في الاختلاف عن النص وبه أو له، فالاختلاف ليس عيباً أو نقصاً إنه على العكس إمكان وقوة. يعتمد "حرب" في قراءته للنصوص على منهج واستراتيجية وفلسفة. منهج القراءة واستراتيجية التفكيك وفلسفة الاختلاف. ويعلن لنا مصادره والمفكرين السابقين عليه من عرب ولوربيين انتهجوا نفس النهج، وأسسوا علم النص ونقد النصوص ويذكر أسماء: أركون، وأدونيس، ومن نقاد النص وفلاسفة الخطاب في الغرب : ميشيل فوكو، وجيل دولوز، وجاك دريدا فضلاً عن الباحثين العرب.

وسوف نتعرف على استراتيجية "حرب" في التفكيك كما تظهر مطبقة في دراساته حيث يشير إلى منهجه في سياق قراءته لنصوص غيره. فهو في تفكيكه لنص مقدمة في علم الاستغراب في دراسته "حسن حنفي: مشروع فكري مثلث الجبهات" يقول: "أنا لن

أناقشه في القضايا الرئيسية التي يطرحها، ولا أنظر في المسائل المهمة التي يعالجها، بل أبدأ بالهامشي، والعرضي وأهتم بالمهم الذي لا يلتفت النظر ولا يستأثر بالنقاش... ولهذا فإبني لن أهتم بما يصرح به ويركز عليه، بل أهتم بما يستبعد ولا يقوله، منقياً عن خروم نصه، وهوامش كلامه منسجماً بذلك مع المنحى الذي أنحوه في تناول النصوص وبه أذهب مذهب أهل التفكير^(١١١).

ويرد على الذين يرفضون منهج التفكير بحجة أنه لا يتلاءم مع شروطنا الثقافية، ولا يلائم أوضاعنا الاجتماعية والحضارية: فنحن أحوج ما نكون إلى الوحدة والتأليف وإلى التماسك والعقلانية يقول: إن خطاب الهوية فقد حجبه ومصادقته وماله، وأنه ينبغي أن نخضع هذا الخطاب لفحص نقدي نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية.. والتفكيك يعني هنا نبش المنسى والمكبوت، والالتفات إلى الهامش والمستبعد والمسكوت عنه، بغية للكشف عما ينطوى عليه الكلام من الخداع والتضليل وعما يمارسه النص من الحجب والتفني، نفى الواقع وحجب الكائن^(١١٢).

والتفكيك هو في المحصلة ، تفكيك طرق التفكير وآلياته وفحص أدوات المعرفة وأسسها. ومن هنا ضرورة نقد بنية الوعي ومكونات العقل ونظام الفكر. ويحتل أركان منزلة خاصة في كتابات حرب الذي يفرد له أكثر من دراسة، فهو من مؤسسي نقد النص الذين يشير إليهم ويتابعهم، ويعلن اتفاقاً معه في القول بحرية البحث والفكر، وتحدداً لحرية الباحث المسلم في أن يقوم بتشريح التراث الإسلامي وتحليله أو تفكيكه، وإذا كان البعض يعترض على قراءة أركان التفكيرية بالقول بأنها تؤدي إلى تفكيك الهوية، وضياح المعنى، فإن "حرب" يرى أن الإقرار بالاختلاف هو السبيل إلى التوحيد، وليس العكس كما نظن ونعتقد، فهو لا ينظر إلى الاختلاف بوصفه ضاللاً أو انحرافاً بل بوصفه طريقاً آخر أو مذهباً آخر أو اجتهداً آخر^(١١٣).

إن التفكير يهدف إلى الكشف، فهمة النقد أن يقوم بتفكيك الخطابات وفك عرى النصوص للكشف عن الوجه الآخر للأمور. فليس نقد الحقيقة نقياً لها بقدر ما هو تعرية آليات وكشف ألقعة إنه تفكيك معاليات تعمل فعلها في طمس الكائن والحدث عن طريق التفكير نقراً ما لم يقرأ، نسعى للمغاير، ونهدف إلى المختلف، القراءة في حقيقتها نشاط فكري لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف. إنها تتباين بطبيعتها عما تريد

بيانه. وتختلف بذاتها عما تريد قراءته، وشرطها بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك أى مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة فى الوقت نفسه ومنتجة باختلافها ولاختلافها بالذات^(١١٤). وهو يبين لنا ذلك بالإشارة إلى دريداء الذى يسعى بمنهجه إلى تفكيك المعنى، فالنص ليس سوى اختلافه، إذ هو بهذا الاعتبار لا يقرأ إلا على نحو مختلف ولا يولد إلا تحوله ونسخه.

وفى "نقد الحقيقة"، يقدم لنا دراسة طويلة فى "الاختلاف" ساعياً للانفتاح على المختلف، ومحاولة للتفكير فيه والسعى إلى قول حقيقته، موضحاً إشكالية الاختلاف الذى يعنى:

أولاً: إن المختلف لا يكتب بلغة الذاتى، لأن عقل المختلف أو قوله شرط الخروج من الذات وعليها أى قبول الآخر والاعتراف به ، ويعنى.

ثانياً: أن لا وجود لاختلاف مطلق وبالتالي لا وجود لماهية مطلقة. ويؤكد لنا على أن الاختلاف هو الأصل. فالاختلاف طبيعى والانتلاف ثقافى. ولو حاولنا قراءة أركيولوجيا للاختلاف فيما يرى لتبين لنا أن الاختلاف هو الأصل والمبتدى، وهو يحاول إلقاء الضوء على ذلك بالبحث عن أصل الاختلاف فى الاجتماع الإسلامى وتحليله مفهومه فى النص والخطاب، وينتهى بالحديث عن واقع الاختلاف الذى تشهده المجتمعات العربية الإسلامية اليوم. وعن "حق الاختلاف" لعل الاعتراف بحق الآخر فى أن يكون مختلفاً هو الطريق إلى الوحدة والانتلاف.

ويعرض للاختلاف فى الإسلام فيقف أمام الاختلاف السياسى "فالاختلاف من أبرز، بل من أخطر المسائل التى ولجها وتواجه العقل العربى الإسلامى"^(١١٥). ويشير حرب إلى "اختلاف التفسيرات والقراءات" وإلى الاختلاف فى الفقه والكلام ثم فى الفلسفة والنصوص وفى الفقه والكلام لن نجد المختلف، فالأمر مرفوض منى من دائرة الأعيان، ويمكن أن نثر على المختلف فى الخطاب من منظور قرأنى، فالقرآن تطرق إلى الاختلاف وقال فيه وبه أيضاً. فقد تحدثت الآيات فى أكثر من موضع وإشارات إلى دلالة الاختلاف فى الأشياء والكائنات^(١١٦).

وعن "حق الاختلاف" يرد على الاعتراض الذى قد يوجه إلى مثل هذه القراءة

بأن ذلك يعد تفكيراً للهوية. يقول في دراسته "اللاهوت والناسوت" علينا أن ننظر إلى اختلاف المختلف بوصفه تنوعاً وثراء وممارسة للتعدد ذات محتوى ديمقراطي. لا مجال إذن للحديث عن شيء من الأشياء إلا بفتح العين على الاختلاف والفرق وعلى العرض والآخر^(١١٧).

وفي كتابه "أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر" يخبرنا إن عمله هو استنطاق نص أو مسالة بداهة أو زحزحة مشكلة أو تجاوز ثنائية أو تفكيك مقولة أو الحفر عن طبقة أو نبش أصل أو تبديد وهم أو تسيير شرط، أو ما اختلف مما لا يمكن حصره من الأبواب التي يمكن الدخول منها على القضايا والمسائل^(١١٨). إن ما يقوم به في القراءة هو الانتقال بين الدوال والإحالة بين المنلولات لاستحضار المغيبات، هذه العملية التي يسميها جاك دريدا "التعميم" فالقراءة تقوم على سبر النص وتحليله أو تفكيكه بغية تأويله وإعادة بنائه أو ترميمه^(١١٩) ويتوقف أمام فلسفة هيدجر التي جعلت القول في حق الاختلاف أمراً ممكناً فما فهم هيدجر الهوية تطابقاً أو تكراراً ومثالاً بل فهمها اختلافاً يخرق الذات وتعارضاً يقوم في صميم الكينونة^(١٢٠) ويبين في "قراءة في سيرورة الفلسفة" إن الإنسان الغربي بقدر ما مارس منطق وحضوره ومركزيته آل به فكره الفلسفي في لحظته الراهنة إلى التفكيك والتشظى والمغايرة^(١٢١) ويختتم عمله هذا بقوله مبيناً هدفه ووسيلته "إن هذه الكتابات هي تفكيكات وأنا أعترف ثانية وثالثة بأنني أشرح وأفكك. ولكنني استترك قاتلاً: إني أفكك المقولات والمفاهيم سعيًا لوصول ما انقطع من أواصر الحياة والوطن والمجتمع^(١٢٢).

وتلك المهمة هي التي يحددها لنا في كتابه الذي يمثل المجلد الثالث من "النص والحقيقة" والذي أصدره بعنوان "الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة" حيث يعرض في مقدمته لاستراتيجيته في القراءة وطريقته في التفكير أو في التعامل مع الأفكار. موضحاً أنها استراتيجية مثثة ، ومن هنا فهو يميز بين التفسير والتأويل والتفكيك، الأول يرمى إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب، وغالباً ما يستعمله السلفيون، والتأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله وهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة وبه يكون التجديد وإعادة للتأسيس ، ومازق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه. بينما التفكيك يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى

واحتمالاته به يجرى التعامل مع الوقائع الخطائية وحدها لإنتاج المعرفة والمعنى، وهو يتجاوز منطق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله، إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات^(١٢٣) وهذا ما يعيده ويكرره حرب في فصول هذا العمل الذي أغلبه حوارات صحفية.

إن "حرب" إذن من أنصار للتفكيك كما يتهمه بعض الباحثين، ويرد على محاوره في خاتمة كتابه، بأن التفكيك ليس تهمة إلا عند حراس العقائد المدافعين عن أمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة. فهو يذهب فيما حاول مذهب أهل الاختلاف الذين خرجوا على منطق الهوية والماهية: فوكو، دولوز، دريدا فنحن نحيا الآن في عصر ما بعد الحداثة الذي يسيطر عليه النقد بمعناه التفكيكي.. لذا ينبغي للكل أن يكتبوا بيان الاختلاف معترفين ببعضهم البعض مقرين بأن الواحد هو شطر الآخر. وبأن العقائد والمذاهب هي وجوه لحقيقة واحدة والاعتراف بحق الغير وبأن له حقيقته وقسطا من الوجود يتطلب ذهنًا مفتوحاً وعقلاً نيراً كما يتطلب شجاعة وزهداً ووعياً مضاداً بالذات^(١٢٤).

ثامناً: التفكيكية والآخر

أ - التفكيكية وبداية النهاية للوعى الأوروبي.

يتناول حسن حنفى "تكوين الوعى الأوروبي" فى عدة فصول يخصص السادس منها لما أطلق عليه "بداية النهاية"؛ حيث يعرض لبعض التيارات ومنها "الفلسفة التفكيكية"، وذلك فى كتابه "مقدمة فى علم الاستغراب" فى هذا السياق يقدم حنفى التفكيكية ويحدد موقفه منها.

الفلسفة التفكيكية عنده قد تكون آخر صرخة للوعى الأوروبى قبل إسدال الستار. ليست الحداثة بل ما بعد الحداثة، ليست البنيوية بل ما بعد البنيوية، نشأت فى فرنسا عند أشهر ممثليها دريدا ودولوز، وانتشرت بعد ذلك نسبياً فى الولايات المتحدة واليابان تسابقاً بينهما فى العصرية والحداثة، "وهى نهاية للمشروع الغربى"^(١٢٥).

ينقد حنفى هذا الموقف، حيث لا فرق بين النص الأدبى والفلسفى، لدرجة صعوبة الفصل بين النقد الأدبى عند بلانشو وأرتو وبين الفلسفة التفكيكية عند دريدا،

الذى يمارس تفكيرك النصوص الفلسفية القديمة كى يبدع نصاً جديداً يقوم على التفكير.

فكل نص له أثران ما يبقى وما يسقط، الثابت والمتحول، المعنى الأول والمعانى الثانوية على ما هو معروف فى علم الأصول ومنطق المتشابه. تختلط الأمور حيث ينعكس الفكر على نفسه، تتجمع المقالات فى كتاب، ويأخذ الكل عنوان الجزء، ونادراً ما يوجد كتاب واحد يتميز بوحدة واحدة، وبنية واحدة من البداية إلى النهاية، فالكتاب مفكك فى تأليفه، والمقال مفكك فى فقراته، ولا يوجد خط متصل بداية ونهاية، مساراً وهدفاً يدور الفكر ويلف حول نفسه، ويصبح القارئ والمقروء، الممثل والمتلجج، المبدع والمتلقى^(١٢٦).

التفكير كما يرى هو الهدم من الداخل وليس البناء من الخارج، لا يوجد علم أو فلسفة أو فن، بل إعلان النهاية لكل شيء دق أجراس الموت لا يوجد موضوع أو منهج أو غاية، لا يوجد افتراض أو تحقق أو نتيجة يهدف التفكير إلى قلب المائدة على الكاتب والعودة بالنص إلى مرحلة ما قبل الفهم والتعبير. لذلك يعلن دريدا كما أعلنت الوضعية المنطقية من قبل نهاية الميتافيزيقا.. إنه تحديث عن طريق السلب لتطهير الوعي الأوروبي من إبداعات المركز وسيادة للطبقة، لذلك كانت أفضل وسيلة لتحديد التفكير هو السلب، ما الذى لا يكون التفكير؟ كل شيء وما التفكير؟ لا شيء.

يبحث دريدا عن ألفاظ التفكير وليس ألفاظ الربط، يؤسس منطق الاختلاف وليس منطق الهوية، فالأجزاء لها الأولوية على الكل والهدم قبل البناء. ويتساءل أسئلة قريبة مما أكدّه البازعى، هل الخلاف هو المعنى الجديد للسقوط والفصام والخطيئة كما هو معروف فى العقائد المسيحية.. هل هو تحول الخطاب اليهودى القديم، الخلاف مع باقى الشعوب والتغاير مع باقى البشر والكتابة فى ألواح التوراة^(١٢٧).

ويبدو أنه لا يرفض فلسفة دريدا على الرغم من نقده لها، بل يجعل من نتائج هذه الفلسفة مقدمات لأفكاره ممثلاً بين "التفكير" من جهة و"التراث والتجديد" من جهة أخرى، فكلاهما علامة على حضارة ونقطة مفصلية، الأول نهاية الحضارة الأوروبية، أو الوعي الأوروبى والثانى بداية مرحلة من تطور الحضارة العربية الإسلامية، يظهر التفكير فى عصر تحرر الأطراف من الاستعمار، وتفسخ المركز، وبالتالي تبدو الفلسفة التفكيرية وكأنها مراجعة حساب للوعي الأوروبى لنفسه "يذكر دريدا لفظ (نهاية

الزمان) ويكثر من الإشارة إلى الغرب وكأن الغرب قد وصل إلى نهايته دون مخلص جديد^(١٢٨).

يقول هل هي بداية جديدة أو بداية النهاية؟ يبدو أن الوعي الأوروبي يبدو الآن كما كانت عليه للحضارة الإسلامية في فترتها الثانية عصر الشروح والملخصات عندما تعمل الذاكرة مسترجعة الماضي بعد أن توقفت الحضارة عن الإبداع في فترتها الأولى، الوعي الأوروبي يمر بفترة العصر المملوكي التركي يوجد من عدم ويعدم بعد وجود لحضارة المركز، في حين يبشر "التراث والتجديد" فيما يزعم بميلاد عصر جديد للحضارة الأخرى^(١٢٩).

ب - ادوارد سعيد : ونقد نصية دريدا .

تناول ادوارد سعيد كتابات دريدا تناولاً نقدياً في عدة مواضع من كتاباته . وسعيد بكتاباته المختلفة صاحب موقف متميز من الاتجاهات النقدية والفلسفية الغربية. خاصة لدى سارتر وفوكو ودريدا، مما يجعلنا نفرّد له هذه الفقرة. وهو يقدم لنا فيما كتبه تحت عنوان دريدا أصبح دريدانياً عدة ملاحظات لافتة تستحق التأمل والتفكير يستشعرها سعيد تجاه كتابات دريدا فهناك الحيرة والقلق التي تتاب القارئ، الناتجة من انعدام التوازن بين منهج التفكير ، الذي يراه سعيد مطبوعاً بطابع تشكيكي وربما فوضوي عالى من جهة وبين اجتهادات التفكير المنهجية من جهة ثانية. ذلك أن نزعة التشكيك التأملية هذه ذات الطابع التنبؤي فيما يرى حالة يسهل تلويحها لملائمة مختلف المؤسسات . والحقيقة أن هذه الملاحظات جوهرية إذا ما أخذنا في الاعتبار الحضور القوي لدريدا في الولايات المتحدة الأمريكية مقابل الأقول في فرنسا خاصة في فترة الثمانينات حيث أخذ نجمه سطع في العالم الناطق بالانجليزية .

ثانياً أن أعمال دريدا تتطوى فيما يرى ادوارد سعيد على الكثير مما يبشر بالبلية وإطلاق العنان للأهواء بدل المحاولة الجادة للانخراط سياسياً في بعض قضايا الساعة الكبرى - في هذه الفترة - فينتام أو فلسطين أو الامبريالية . مما يتفق مع قول مارك ليلّا أن دريدا احبط كل المحاولات لقراءة برنامج سياسي في التفكير^(١٣٠) .

ثالثاً : الأحساس بالضجر الذي ينتاب المثقف المتابع لعمل دريدا؛ فهناك احساس

بأنه يطور حس الدفاع عن منطقة وعقيدة جامدة، وأن نصوصه أكثر عددًا مما ينبغي تدور في نطاق أكثر انفتاحًا من أن يكون مفيدًا. للطابع الإشكالي لعلاقته بمصره (١٣١).

ويتناول ادوارد سعيد النص عند دريدا في كتابه "العالم ، الناقد ، والنص " تحت عنوان دريدا وفوكو : داخل النص / خارج النص . ويمكن لنا الوقوف على عدد من التلميحات الثاقبة التي يشير بها سعيد إلى عمل فوكو ودريدا .

السخرية من أن يكون كل منهما ناقدًا أدبيًا في الوقت الذي يدل الواقع فيه على أن ليا منهما لم يكن ناقدًا أدبيًا . فلحدهما فيلسوف والآخر مؤرخ فلسفي . ومادتهما من الناحية الأخرى مادة هيجنة ، شبه فلسفية وشبه أدبية وشبه علمية وشبه تاريخية.

تعارض موقفيهما ، كما يتضح من هجوم فوكو على دريدا ، الذي يرى أن الأخير لا يولي اهتمامه إلا لقراءة للنص وحسب ، وإن النص ليس أكثر مما فيه بالنسبة للقارئ . فاهمية النص في وضعه الحقيقي بما معناه أنه عنصر نصي دون أساس في أرض الواقع ، وهي ما يصفها سعيد بأنها وضعية الكتابة في مهب الريح . بينما يرى فوكو أن أهمية النص تستقر في عنصر قوة مقادة استحقاق جازم للنص في أرض الواقع مما يلخصه سعيد بقوله أن نقد دريدا يدخلنا في قلب النص في حين أن نقد فوكو يدخل بنا النص ويخرج منه (١٣٢).

إن ما يوحد بينهما هو محاولتهما تبیین الشيء الذي يحجبه النص ، الا وهو مختلف الاسرار والقواعد والتلاعب الذي تتلاعبه نصية النص . ويرى سعيد أن القول عند دريدا بأن مغزى النص وتكامله أمران محجوبان عن الانظار ، يعني بأن النص يتستر على شيء ما ، وهذا يعني بدوره أن النص يلمح ، بيد أنه لا يفصح نوا عن شيء ما. وما هذا المذهب فيما يرى الناقد العربي إلا مذهب المعرفة الروحية للنص .

ما يحاوله سعيد هو التشكك فيما يحاول دريد عمله . فهل هو يحاول التنظير فيما يتعلق بمشكلة النصية أم أنه يلجأ بنصية بديلة من عنده . إنه يحاول الاتيان في الجراماتولوجي على الأقل بذلك النوع الذي دعاه الكتابة للمزدوجة. الذي يحرض نصفه الأول على قلب الهيمنة الثقافية التي يطبق بينها وبين الميتافيزيقا في حين أن نصفه الثاني يتيح تفجير الكتابة في صميم الكلمة بحيث يؤدي هذا التفجير إلى تمزيق النسق

المعهود برمته وإلى احتلاله مركز الصدارة". ويرى سعيد أن هذه الكتابة غير المتوازنة وغير الموازنة يقصد بها دريدا أن تدفع الصيغة غير المنتظمة وغير المحسومة القائمة في عمله بين وصف النص الذي يفككه ، وبين فرض النص الجديد الذي يجب الآن على قارئه اخذه في الحسبان . يقول : "أن هذا التداخل النصي في كتابة دريدا وفوكو والجاري قبل الكتابة وبعدها في أن واحد معا كان من تصميمها معا لكي يبالغ في الفروق بين ما يفعلانه وما يصفانه" (١٣٣) .

نتبه دريدا للتفصيلات والمحفوفات سهواً وللتشوشات والاحتياطات حيال بعض النقاط الأساسية الموجودة في عدد من النصوص الهامة . وإن الشيء الذي نتقصد الكشف عنه قراءته للنص هو ذلك التواطؤ الصامت بين الضغوط التي تمارسها البنية الفوقية للميتافيزيقا وبين البراءة الملتبسة لكاتب ما بخصوص التفصيلات . وإذا كان دريدا يشير إلى أن الكاتب ربما كان رغم أنه رهين ضغوط من البنية الفوقية ومن تحيزات الميتافيزيقا . فإن سعيد يشير ويؤكد على أن الممارسة النصية التي يمارسها الكاتب نفسه في أمثلة أخرى تكون منقسمة على نفسها إن القلقة التي ينطوى عليها مصطلح ما من أمثال Pharmakos Supplement مبنية في صميم النص وتحركاته . إلا أن دريدا لم ينشغل كثيراً بالسؤال عما إذا كان الكاتب مدركاً لهذه القلقة أم لا (١٣٤) .

إن دريدا وفوكو يحاولان بكل دراية اتخاذ مواقف رجعية حيال هيمنة ثقافية طاغية ، ونظراً لموقف كهذا فإن نقدتهما يزدنا بوصف عما هو عليه واقع الهيمنة الثقافية وأنهما أيضاً مدركين من ناحية أخرى ، للخطر المتمثل في أن ما يفعلانه قد يتحول نفسه إلى عقيدة نقدية، إلى منظومة فكرية طائشة عصبية على التبدل ومستهزئة بمشكلاتها هي .

ج - المسيرى وتفكيك التفكيك

يقدم لنا المسيرى في المجلد الأول من موسوعته المتفردة، بياناً بالإطار النظري أو قل الأسس المعرفية التي ينطلق منها. ويتكون هذا المجلد التأسيسي لعمله من أجزاء خمس أولها الإشكاليات النظرية وبها توضيح بعض مواطن القصور في الخطاب التحليلي العربي والتعريف بالموسوعة التي تقسم عنده بكونها موسوعة يهودية والمهم أنها كما يؤكد لنا موسوعة تفكيكية، تأسيسية ويحيك المصطلح تفكيكية لمابعد الحداثة وتأسيسية للحداثة.

ويطرح المسيرى ثلاثة نماذج أساسية، هي بمثابة مفاتيح لعمله هي: الحلولية، العلمانية الشاملة، الجماعة الوظيفية. وإذا كان نموذج الجماعة الوظيفية نموذج تفسيري مركب لفهم اليهود والجماعات اليهودية باعتبارها جماعات وظيفية تنتمي للحضارات التى تحيا بينها هذه الجماعات^(١٣٥) فإن المفهومين الأوليين الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة هما لدى المسيرى الأسس الفلسفية التى تقوم بهما الحضارة الغربية ويضاف إليهما ما بعد الحداثة فكلى بمنطق الموسوعة يصل بنا إلى أن الأسس الفلسفية الأولى لفكر المسيرى وهى الحلولية الكمونية التى تتجلى عبر مختلف صور العلمانية الشاملة وهذه العلمانية الشاملة هى التى تصلنا إلى راهبتنا المعاشة، أو ما نطلق عليها ما بعد الحداثة. وما تجليات العلمانية التى يعرضها لنا فى موسوعته التى تحمل عنوان "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" إلا تجليات ما بعد الحداثة، أو قل بلغة التكنولوجيا عصر العولمة وبلغة الاقتصاد السوق الواحدة أو بلغة المسيرى الغاية الداروينية النيتشوية وهى نتائج الحداثة الغربية التى أبعدت المرجعية النهائية المتجاوزة وألغت المسافة والحدود بين الطبيعي والإنسانى والإلهي وقدمت الكمون والحلول مقابل التجاوز والتعالى وتداخل فيها المطلق والنسبي، وهنا تتوالى المفاهيم التى يطلقها المسيرى واحدة بعد أخرى: الثنائية الصلبة والمسئولة الشاملة، التحديد، الترشيده، التمييز، الحوسبة، التعاقدية والتراتمية، نزع القداسة عن العالم، نزع السر عن الظواهر، الإزاحة عن المركز، قبضة الصيرورة، للفردوس الأراضى وغيرها.

يكتب عن فالتر بنيامين (ص ٣٥٣) وعن هيربرت ماركيز (٤٠٥) وماكس فيبر هوركهايمر وتيودور أدورنو (٤٢٨-٤٣٠) وأريك فروم (٤٧١). كما يشير فى نفس الإطار إلى شخصيات أساسية لعبت وبعضها ما يزال يلعب دوراً كبيراً اليوم مثل: أرنست بلوخ وحنه أرنت وليفيا برلين وليوس تراوس الذى يعد فيلسوف المحافظين الجدد الذين يشكلون سياسة الولايات المتحدة الأمريكية حالياً. يوضح لنا المؤرخ الأمريكى كافين رابلى ارتباط المسيرى باليسار الجديد ومدرسة فرانكفورت، خاصة ماركيز وماكس هوركهايمر وهو كما يتناول هؤلاء يتناول أدورنو هومرل فيلسوف العنومينولوجيا التى شكلت أهم التيارات الفلسفية للمعاصرة بفضل هيدجر الذى طورها

وايمانويل ليفيناس الذى نقلها إلى فرنسا وليونارد التى طورها فى مابعد الحداثة ودريدا حيث امتزجت وتفكيكته فقد انطلقاً منها الأخيرين فى كتاباتهما بفضل ليفيناس إلى تأسيس ما بعد الحداثة فى الفكر المعاصر. ونقد المسيرى للغرب يجعله أقرب إلى ماركيز و هابرماس؛ يقف معهم فى نفس الموقع مقابل نيتشه وهيجل وليفيناس ودريدا.

أن هذا الحكم وأن كان صحيحاً لا يفسر لنا الاهتمام الذى يشغل تفكير المسيرى ويجعله يفرّد مساحة واسعة من عمله لهم وخاصة جاك دريدا التى تحمل فلسفته آثار فلسفات نيتشه وهوسرل وفرويد وليفيناس. فأنك أن تصفحت الفقرة التاسعة من الجزء الثالث من المجلد الخامس عن "اليهودية والجماعات اليهودية وما بعد الحداثة" وهى تشغل ثلاثون صفحة من صفحات الموسوعة، لوجدت المسيرى فى مواجهة دريدا، فهل المسيرى ضد دريدا كما يبدو للوهلة الأولى مثلما نيتشه ضد كانط؟ ذلك هو الذى نريد أن نتوقف عنده فى الفقرة الحالية.

تتعلق قراءة المسيرى لدريدا من موقفه الفلسفى العام، وقد أشرنا إليه أكثر من مرة فى دراستينا: المسيرى والفلسفة وموقف المسيرى من الحداثة وما بعد الحداثة. وهو موقف يبنى على رؤيته للعالم وموقفه من العلمانية. ويمثل دريدا الأساس الفلسفى للعلمانية التى يتحدد فلسفياً تحت عنوان ما بعد الحداثة.

ينطلق دريدا كما كتب المسيرى من الإيمان بعدم وجود أصل من أى نوع، ومن ثم يسقط كل شئ بشكل كامل فى هوة الصيرورة وتتم التسوية بين كل الأشياء. وأسلوب دريدا، يتسم بكونه - فى رأى المسيرى - طنيناً وجمجمة بلا طحن، لا يخرج عن كونه تعبير [طفولى] غير أنيق عن العنمية. وهو يرى ثمة شئ طفولى سخيف فى كتابات وفكر دريدا. تلك العبارات للمسيرى كتبها فى موسوعته عن اليهود واليهود ١٩٩٩ وإعداد فقرات عديدة منها فى حواره مع التريكي عن "الحداثة وما بعد الحداثة" ٢٠٠٣ (١٣).

ويحدد لنا المسيرى مشروع دريدا الفلسفى، وهو محاولة هدم الانطولوجيا الغربية اللاهوتية بأسرها والوصول إلى عالم من صيرورة كاملة عديمة الأساس لا يوجد فيه لوجوس ولا مدلول متجاوز، فهو عالم بلا أصل ربانى (٤٣٦). يتحدث عن

عالم بلا مركز، عالم من الصيرورة وعدم التواصل وهو ما نجده في عالم القبالة اللوربانية وكثير من الحركات المسيحانية الشيوعية الحلولية فهي الأخرى تدور جميعاً في إطار عالم سائل تماماً لا مركز له.

يقم لنا المسيرى دريدا: هادماً للانطولوجيا، ناهياً للميتافيزيقا، مقوضاً مفككاً للحضارة الأوربية غامضاً في الأسلوب متلاعباً باللغة. يربط المسيرى ما بعد الحداثة والتفكيك جاعلاً من الأولى الرؤية الفلسفية للعامّة والثاني منهجاً في القراءة، كما يربط بين ما بعد الحداثة والإمبريالية. فهما، التفكيك وما بعد الحداثة يمثلان أيديولوجية النظام العالمي الاستعماري الجديد. وهو يربط ذلك كله بيهودية دريدا وأن كان على استحياء، لا يمنع من إقامة التشابه بين مفاهيمه ومفاهيم القبالة.

يرى المسيرى أن دريدا يحلّ بعض النصوص الفلسفية المعاصرة ويقوم بتفكيكها وهو بهذا العمل يحاول تفكيك الحضارة الغربية نفسها (٤٣٧) وأن اهتمامه الأكبر هو نفي الميتافيزيقا باعتبارها شكلاً من أشكال الثبات، لأن مثل هذا الثبات (من ثم) يشير إلى مفهوم الطبيعة البشرية، وهذا بدوره يشير إلى أصل الإنسان غير المادي (الإلهي) الأمر الذي يؤدي إلى التجاوز وظهور المعنى (فيلسوس) وأخيراً المطلق (لوجوس). وكان دريدا يرى أن الحل الوحيد لهذا الوضع هو أن يسقط كل شيء في قبضة الصيرورة بحيث لا يبقى أي أثر لأي ثبات أو تجاوز، ويهتز كل شيء، ومن ضمن ذلك الإحساس بعدم نفسه (ص ٤٣٥).

وأسلوب دريدا غامض، في رأى المسيرى لا لأن رؤيته الفلسفية مركبة، فهي أبعد ما تكون عن التركيب، ولكنه انطلاقاً من فلسفته التفكيكية التقويسية الانزلاقية ببذل أقصى جهده ليحطم حدود الكلمات والجمل والمعاني ليفرض عليها معاني جديدة ويحبذ الانزلاق بين الدوال ويجيد اللعب بها مما يجعل قارئه كمن يسير على سطح أمس فيركز على الاحتفاظ بتوازنه حتى لا يسقط، بدلاً من أن يلاحظ عمق التناقضات وسطحية الأفكار في كتاباته وطبيعة الألعاب اللغوية التي تخبئ كل هذا.

وحول إتهام التفكيك بأنه مجرد لعبة بلاغية تعتمد على مهارة المفكك اللغوية

فإن هذا الانطباع نجده لدى العديد من قراء دريدا يزول بالنظر إلى تعدد وتنوع إنتاج دريدا وتناوله خاصة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، حيث ظهر ما يسمى بالمنعطف الأخلاقي والسياسي في فكر دريدا المتمثل في الاهتمام بالقضايا الملحة التي يحياها العالم؛ مثل: الدين في عالمانا، الديمقراطية وأوروبا الموحدة وغيرها^(١٣٧).

ويربط المسيرى تفكيكية دريدا وفلسفة ما بعد الحداثة. كما يظهر في حوار مع التريكي حيث يتناول تحت عنوان مصطلحات ما بعد الحداثة وثنائية الصلابة والسيولة مصطلحات دريدا، التي هي قسمين: مصطلحات الثبات، ومصطلحات السيولة، الأولى مثل: الحضور، المتمركز حول اللوجوس، المتمركز حول المنطوق، والثانية، الاختلاف المرجأ. حيث ترانف التفكيكية وتتلازم مع ما بعد الحداثة عند المسيرى، فالرؤية الفلسفية هي "ما بعد الحداثة" أما "التفكيكية" فهي منهج في قراءة النصوص وأظهار التناقض الأساسي الكامن فيها كما لاحظ أحد النقاد" يقول المسيرى يكاد مصطلح "ما بعد الحداثة" يترانف ومصطلح التفكيكية وللتمييز بينهما يمكن القول أن الأولى هي الرؤية الفلسفية العامة بينما الثانية في بالمعنى العام أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة^(١٣٨) وكلمة "تفكيك" هي في تصورنا مرادفة لمصطلح "ما بعد الحداثة" لو على الأقل تنويع عليها على الرغم، هكذا يكتب المسيرى، من أن دريدا أنكر ذلك في حوار مع المثقفين في القاهرة. وبعطى لما بعد الحداثة نفس السمات التي أعطاهما للتفكيكية، فهو فكر تقويضى معاد للعقلانية والكلية سواء أكانت دينية أم مادية، فهو فكر يحاول أن يهرب تماماً من الميتافيزيقا ومن الحقيقة ومن المركزية والثبات ويحاول أن يظل غارقاً في السبورة، فهو تعبير متبلور عن المادية الجديدة المسألة شأنه في هذا شأن التفكيكية^(١٣٩).

يقدم محمد أحمد البنكي: في كتابه "دريدا عربياً"، تحفظاً على هذا التصور الذي يجعل التفكيك وما بعد الحداثة وجهان لعملة واحدة لافتاً الانتباه إلى ملاحظة مارجريت روز حول الاحتراس الذي يظهره دريدا من استخدام مصطلح ما بعد الحداثة وإلى تساؤل كريستوفر موريس، لماذا يرفض دريدا وصف فلسفته التفكيكية بأنها حدثية أو ما بعد حدثية. أن التفكيك وما بعد الحداثة ليسا مترادفين، ومن الناحية الفلسفية يوجد اختلاف بين نظرة مضادة للتطوير تلغي كل مشروع الفكر النقدي وبين المسلك

التفكيكي الذي يضع المشروع موضع المسألة دون أن تخفف من اندفاعه التحرري. ولا يمكننا فيما يرى البعض القول أن التفكيك هو التعبير الفكري عن العولمة فريداً من أكثر المفكرين كتابة في نقد العولمة التكنولوجية للرأسمالية.

يربط المسيرى بين ما بعد الحداثة والأمبريالية وما يطلق عليه العلمانية الشاملة، فهي عنده ليست مجرد دعوة فلسفية عدمية، وإنما هي رؤية متكاملة للإنسان والكون تبنتها حضارة امبريالية انتقلت من مرحلة للصلابة إلى مرحلة للسيولة ومع هذا تحاول باستمرار الهيمنة على العالم من خلال أغواء الآخر وتفكيكه. يقول: أنا أذهب إلى أن التفكيكية وما بعد الحداثة هما في واقع الأمر ايديولوجية النظام العالمي (الاستعماري) الجديد.

هناك مجموعة من السمات التي تظهر لنا في قراءة المسيرى لدريدا ليس فقط الكتابة الذاتية التي تظهر في نصوصه والمتمثلة فيما يلقى به في أذاننا (على جانب) هامساً عن من يتناوله من الفلاسفة، بل محاولة حولت وكمنت فلسفته في قالب الحلولية الكمونية ثم العودة بها لليهوديته^(١٠٠) وأن كان ذلك على حذر يقول: وليس ثمة شك في وجود علاقة ما بين اليهودية في طرحها لجملة من الأفكار المتناقضة المتقابلة، مثل المطلق والنسبي، والثابت والمتغير، وبين فلسفة دريدا بصفة عامة واطروحات التفكيك بصفة خاصة.

أن المسيرى يتعامل مع نصوص دريدا بنفس الطريقة التي يصف بها تعامل دريدا مع النصوص التي يقوم بتفكيكها. فهو يفكك نصوص دريدا وصولاً للأمس التي تبني عليها والتي لا يعلنها دريدا والتي يكتفى غيره ممن يتناول أعمال الفيلسوف بالإشارة إليها دون التأمل فيها اعتماداً على أن عمل دريدا هو تفكيك للنصوص أو استراتيجية للقراء، دون الوصول إلى الأفكار العامة له. بينما يسعى المسيرى في عمله للتأسيس مع التفكيك. لا يفكر المسيرى أنه يقوم بالتفكيك؛ حيث يمارس مع النصوص الدريدية نفس المنهج الذي يمارسه دريدا، مع اختلاف بسيط، هو أن دريدا يدعي عدم معرفته ما سيؤول إليه التفكيك والمسيرى حريص على أن يؤكد غايته من التفكيك.

تاسعاً: الجراماتولوجيا والنص الدريدي في العربية

يستحق عمل أنور غيث ومنى طلبية في دراسة وترجمة دريدا أن نتوقف معه وقفة توضح ما بذلاه من جهد في نقل العمل الأساسي لفيلسوف التفكير إلى العربية إضافة إلى مساهماتهما المتعددة في لقاء القاهرة سواء في محاضرة دريدا أو ترجمة محاضراته إلى العربية ورغم أن اهتمام طلبية الأسس هو النقد الأدبي، الذي يتضح بجلاء في دراساتها المختلفة، إلا الدراسة الأدبية لها تتقاطع مع الفلسفة وترتبط بها كما يظهر في أبحاثها المختلفة حول الهيرمينوطيقا وحول السرد بين ريكور وليونار، وفي المقدمة الوافية لترجمتها المشتركة لكتاب دريدا الأسس "في علم الكتابة" مما جعلها مع مغيث، والذي سبق أن قدم عدداً من الترجمات لبوردو والآن تورين وفاتيمو، إضافة إلى دراساته المتعددة عن هيدجر وهابرماس وجيل دولوز، مؤهلين، بهذه الثقافة المشتركة الأدبية والفلسفية لترجمة De la grammatologie إلى العربية.

قد قدم كل من مغيث وطلبية دراسات تتعلق بدريدا والتفكير على هامش ترجمتهما المشتركة. كتب مغيث عن التفكير والمقاومة، والمتفنون والسياسة، حوار مع دريدا^(١١١) وكتبت طلبية عن ثقافة التفكير، وتجربة شخصية مع التفكيرية^(١١٢) وترجما سويا محاضراته "التفكير والعلوم الإنسانية في الغد"^(١١٣)، وكان نهاية العمل كانت في أصل العالم^(١١٤) اللتان ألقاهما دريدا بالقاهرة، وواضح أن هذا الجهد الدقيق قدم إسهاماً متميزاً للثقافة العربية من جهة ولدريدا وفلسفته من جهة ثانية حيث إضافاً بهذه الترجمة نصاً أساسياً من أهم نصوص دريدا، ونصوص الفلسفة المعاصرة إلى العربية.

ولن نتوقف عند الصعوبات أو للمعضلات المتعلقة بترجمة دريدا والتي أشارت إليها طلبية سواء المتعلقة بالجملة الدريدية الطويلة أو المصطلحات التي تحمل معانٍ متغايرة ومتضادة مثل: auto affection و difference و supplément^(١١٥) أو المتعلقة بماهية التفكيرية وغايته التي أشار إليها مغيث في مقدمته عن التفكير والفلسفة. ذلك أن التحليل التفكيكي للدريدي هو عبارة عن استراتيجية لقراءة النصوص بوجهها الرصيد المعرفي للمفكر، كما كتبت المترجمة، التي ترى دريدا قارئاً قد يطوف بنا في قرائته التفكيرية الشديدة للتفصيل والتدقيق والاتساع والشطح أحياناً ميادين معرفية شتى. وبظهر الوعي بعمل دريدا وجهد طلبية التي لم يتوارى حضورها في الترجمة أمام

حضور دريدا فى بيانها لأسلوب كتابته وهى تعرض للصعوبات التى وواجهتهما "ضمن الكتابة المهمة المرلوغة إلى للكتابة المنبسطة يبدو أسلوب دريدا بلاغياً بصورة معرطة، ومع هذا، ومع وعيها بالاعتراضات على دريدا بالتأكيد على غياب البعد الفلسفى وقصر أثره على النقد الألبى كما يفعل جون سيرل، فهى ترى أن التسيج الأسلوبى لأعمال دريدا لا يمكن أبداً أن يوصف بالألبى فقطة انطلاقه ليست الأدب وإنما الفكر الفلسفى^(١٤٦). وتفيض طلبة فى عرض الجهود المختلفة فى تناول العلاقة بين الأدب والفلسفة سواء لدى بسكال وفولتير وروسو أو لدى الوجودية وهيدجر، الذى جعل اللغة الشعرية بيت الوجود، وتقرن بين التفكير والهيرمينوطيقا بوصفهما فلسفتين تقومان على التحليل النصى. وأن كلاهما لا يقدم نظرية بقدر ما يطرح استراتيجية للقراءة^(١٤٧).

وتتوقف طلبة عن ارتباط فلسفة التفكير بفلسفة اللغة، فهى (فلسفة التفكير) لا تتأمل الظواهر وتصوغ تأملاتها فى صيغ مقررة وإنما تتأمل الظواهر من خلال اللغة وتطور أفكارها باللغة أيضاً وتصف معضلات الفكر من خلال المعضلة اللغوية ذاتها. تشير طلبة إلى الحيل البلاغية التى يستخدمها دريدا موضحة أن مثل هذه الحيل البلاغية تجعل الخطاب الفلسفى الدردى ضبابياً وغانماً أو هرمسياً غنوصياً يستدعى صورة تحوت الإله المصرى القديم رب الكلمة الذى طالما أعجب به دريدا ووصفه بأنه يخفى ويتخفى دائماً^(١٤٨).

أن القراءة التى تقدمها طلبة لدريدا والمبطنة بثقافة أدبية ونقدية ومعرفة دقيقة بخبايا اللغة الفرنسية تجعلنا نلمح مسافة تسمح لنا أن نرى المترجمة قريبة بعيدة، داخل النص وخارجه لم تتوارى لحظة أو تنغيب فى غمرة الحماس لدريدا والتفكير وهو ما يظهر لدى مغيب الذى يعى تماماً أن علينا قبل نعرض لبعض ملامح التفكير أن نكشف عن مكانته فى تاريخ الفلسفة وعن اللحظة التى بدأ أداء دوره النقدي ويدعوننا أن نترك النص قليلاً ونخرج إلى السياق رغم أن هذه العبارة تتعارض مع تأكيد دريدا بأنه لا يوجد ما هو خارج النص. ومع هذا فهو يرى أن الاحتفاء بالنص والاجتهاد فى طريقة مبتكرة لقراءته على نحو ما يظهر فى "علم الكتابة" هو محاولة من جانب دريدا للحفاظ على الفلسفة وإنعاشها بعد ضربات قاسية وجهت إليها من النزعة الماركسية والنزعة الوضعية ونزعة التحليل النفسى^(١٤٩). وفى هذا الإطار يأتى عمل دريدا

موسوماً بمفارقة كبرى: إذ يمثل استمراراً لهذا النقد من جهة ودفاعاً عن الفلسفة من جهة أخرى. وهو أحد مشروعات لإحياء الفلسفة في القرن العشرين، الأول يمثلته نيتشه ودولوز والثاني يمثلته هيدجر ودريدا وهما يشتركان في رفض الهيمنة الهيجلية والبنوية وفي بلورة النقد انطلاقاً من الميتافيزيقا وضدها في آن، وفي اللجوء المشترك إلى مفهوم الاختلاف^(١٠٠).

وإشركنا مغيب معه في تتبع الإشكالية الفلسفية التي ينطلق منها دريدا بالعودة إلى فينومينولوجيا هوسرل حيث نلاحظ في الكتاب الذي يترجمانه استخدام دريدا لترسانة مفاهيم الفينومينولوجيا مثل: الظهور والسرود والقصدية والأنا الخالص لافتنا نظرنا للمرجعية الفلسفية التي نهضت منها أغلب المصطلحات التي يستخدمها دريدا. ولنفس السبب يتوقف عند هيدجر. حيث يتحدث صاحب التفكير عن: نقد ميتافيزيقا الحضور ونقد التمثيل والتراث الاونطو - تولوجي واختتام حقبة الانطولوجية التي أثارها هيدجر وجعل هدفها تجاوز الميتافيزيقا بعد أن أتهمها بأنها نسيان للوجود لأنها تهتم بالوجود وليس الوجود نفسه^(١٠١).

بعد وضع فلسفة دريدا كما تتجلى في كتابه "علم الكتابة" في سياقها الفلسفي ينطرق إلى مفهوم التفكير، رغم عزوف دريدا عن تقديم تعريف محدد له. وينظر مغيب للتفكير بوصفه مساراً أو عملية أو حدثاً يقع، ولأننا يمكن أن نتعرف عليه في لحظة أدائه لعمله بتتبعنا للدور الذي يقوم به مفهوم الكتابة في النص الذي بين أيدينا^(١٠٢). ويرى أن التفكير ليس مقارنة تخص مشكلة "الكتابة" وحدها، لكنه خرج من إطار هذا الكتاب ليصبح علامة على فلسفة دريدا بأسرها، بل إنه صار أسلوباً متبعاً في النقد الأدبي والنقد الثقافي مما يوحي بأنه صار منهجاً محدد المعالم والخطوات. رغم أن دريدا يرفض الإقرار بذلك.

أن عدم تحديد دريدا للتفكير وندر ما يقدمه لتصاره من تعريف لمنهجهم أدى إلى الرجوع إلى خصوم التفكير لالتمس مثل هذا التعريف لدى جون سيرل الذي يعرف التفكير بأنه مجموعة من المناهج الخاصة بتناول النصوص أو مجموعة من الاستراتيجيات التي تهدف إلى تقويض ميولنا الذائبة من مركزية اللوغوس. ويفيض في مناقشة موقف سيرل الوضعي الذي ينتهي إلى اعتبار النتائج الفلسفية ركाम من

البلاغة الفارغة، موضحاً أن ما عرضه سيرل يتصل بصورة وثيقة ببنية كتاب "فى علم الكتابة" وأسلوبه ومنهجه لكنه لا ينطبق على التجليات الأخرى للتفكير كما ظهرت فى كتب دريدا الأخرى. فهو يرى أن التطور اللاحق فى فلسفة دريدا أسهم فى تجاوز التفكير لدائرة مشكلة للكتابة والأسس المعرفية لميتافيزيقا الحضور إلى تناول القضايا السياسية والأخلاقية المعاصرة والملحة، وأصبح للتفكير بفضل ذلك تجليات مختلفة وتاريخاً متنوعاً يتجاوز حدود المحاولات الأولى لبلورته وتعريفه^(١٥٦).

يسعى مغيث إلى تقديم فهم للتفكير من مجمل عمل دريدا ولا يكتفى بما عرف عنه من خلال نصوصه الأولى مناقشاً ما عرف عنه من آراء وذلك حين يطرح قضية غاية التفكير وحدوده فمقابل إتهام التفكير بأنه مجرد لعبة بلاغية تعتمد على مهارة المفكر اللغوية فى تحميل النصوص معانى مضادة فلن إنتاج دريدا الغزير والمتنوع نكتته وحده فى التناول واهتمام بقضايا حيوية ورسالة ملقمة.

هذا الموقف من دريدا يتضح فى موضوع الحوار الذى أجراه مغيث معه ونشر فى مجلة إبداع عن المتقنون والسياسة والذى يرتبط بما كتبه أيضاً عن التفكير والمقاومة. وهو موقف يختلف عن بعض للمواقف العربية التى ترغم أن التفكير هو التعبير الفكرى عن العولمة الجارية الآن، فدريدا هو أغزر المفكرين كتابة فى نقد العولمة التكنولوجية الرأسمالية. من الواضح أن مغيث يرد على المسيرى وأن لم يذكره بالاسم، حيث ينبه إلى ضرورة التمييز بين التفكير وتيار ما بعد الحداثة، فقضية الحداثة ونهايتها أو صيرورتها لم تكن يوماً موضوعاً لاهتمام دريدا^(١٥٧).

يميز مغيث بين موقفين أحدهما يرى أن التفكير تكمن غايته فى داخله والثانى يرى أنه مجرد مرحلة تحتاج إلى مكمل، ونجد هذا المعنى الثانى لدى الفيلسوف الإيطالى فاتيمو الذى يطرح فى أعقاب التفكير عملية جديدة حيث يقترح إعادة بناء تفسيرية لثقافته وهو نفس ما فعله جادامر حين انتقد الصلة التى أقامها دريدا بين ميتافيزيقا الحضور ومركزية اللوغوس حيث يوافق دريدا على نقد ميتافيزيقا الحضور ويخالفه فى نقد مركزية اللوغوس من أجل إفصاح المجال لهيرمينوطيقا تظل ضرورية بعد مهمة التفكير أما افتراض أن التفكير تكمن غايته فى داخله فهو ما تدل عليه كتابات دريدا نفسها وقضاياها التى أهتم بها والاتساق الذى يرى مغيث أنه يسكن

نصوصه. فدريدا من وجهة نظره يرى أن المفكك ينبغي أن يكون مدفوعاً بروح
المقاومة ليدافع عن مثل أعلى للإنسان. مثل مستحيل التحقيق ولكنه يعد الشرط
الضروري للتحقق الفعلي للإنسانية. ولهذا استقبلت استراتيجيات التفكير استقبالاً خصباً
ومثمراً في مجالات أخرى كثيرة تنسم معظمها بمقاومة أشكال الهيمنة كافة^(١٥٥).

يظهر أنور مغيث في هذه القراءة المغايرة للتفكير عما ما معروف عنه ونكاد
نغيب صورة دريدا فما يهدف إليه المترجم هو أن تهيئ هذه الترجمة شروطاً أفضل
للتفاعل مع فكر دريدا سواء بالتبني أو النقد أو التجاوز .. وفي نظره كان هذا الجهد
في الترجمة عملاً من أعمال الممارسة النقدية ومقاومة الهيمنة في ثقافتنا العربية^(١٥٦)
وهذا ما جعلنا بدورنا نقتوله بعد عرضنا لمواقف التبني وموقف الرفض.

عاشراً: التفكيرية والنقد الأدبي

أ - والتشريحية وبدائيات التعرف على التفكير

اختار عبدالله الغدامي عنوان "الخطيئة والتكفير" يلخص به التطور من البنيوية إلى
التشريحية - ليعرض لنا أفكار دريدا من خلال مفهوم الأثر. وهو من الأعمال المبكرة
١٩٨٥، التي تناولت التفكير في العربية من منظور النقد الأدبي. وقد أثر الغدامي - الذي
اهتم كثيراً في كتاباته التالية بالتفكيرية والنقد الأدبي - ترجمة Deconstruction
بالتشريحية، وهي تسمية خاصة به، لم يستعملها سواء في الدلالة على التفكير هذا
الاختيار بوضوح الحيرة التي تظهر في التعامل مع النظريات الجديدة، وهذا ما يتضح
في حديثه عن التفكير في التسمية. يقول: احترت في تعريب هذه المصطلح، ولم أر
أحداً من العرب تعرض له من قبل (على حد اطلاعي) وفكرت له بكلمات مثل
(النقض، والفك) ولكن وجدتهما تحملان دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة، ثم فكرت في
استخدام كلمة (التحليلية) من مصدر (حل) أي نقض، ولكنني خشيت أن تلبس مع
(حل) أي درس بتفصيل، واستقر رأيي أخيراً على كلمة (التشريحية، أو تشرح النص)
والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال
للابداع القرائي كي يتفاعل مع النص^(١٥٧).

ويرى الغدامي أن انطلاقة دريدا بدلت مع صدور كتابه Grammatology الذي

بترجمه بـ (فى النحوية)^(١٠٨). ١٩٦٧ حيث حاول نقد الفكر الغربى متهما إياه بالتمركز المنطقى، وهو الارتكاز على (المدلول) وتغلبه فى البحث الفلسفى واللغوى، وفى مقابل ذلك دعا دريدا إلى ما أسماه (فى علم الكتابة) يقول: "سأدعوه علم الكتابة؛ لأن هذا العلم لم يوجد بعد، ومن هنا قلن يمكن لأحد أن يقول لماذا سيكون عليه هذا العلم، لكنه علم يملك الحق فى الوجود، ومكانه معد سلفاً، والأستنية ليست إلا جزءاً من ذلك العلم العام"^(١٠٩).

وأهم ما يتوقف عنده الغذامى هو مفهوم "الأثر" وهو مفهوم يدخل إلى علم الأدب أهمية كبيرة كقاعدة الفهم النقدى، أنه مفهوم يعطى هذه القواعد قيمة مبدئية، والأثر هو القيمة الجمالية التى تسعى وراءها كل النصوص، ويتصيدها كل قراء الأدب. وهى عنده أقرب إلى "سحر البيان"^(١١٠) والأثر هو التشكيل الناتج عن "الكتابة" وذلك يتم عندما تنصدر الإشارة الجملة، وتبرز القيمة الشاعرية للنص ويقوم بتصدر الظاهرة اللغوية. فتحول الكتابة لتصبح هى القيمة الأولى. والكتابة هنا - وكما سنعرف فى فقرة أخرى - تقف ضد النطق^(١١١) وتمثل عدمية الصوت، وليس للكيونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة. وهى حالة الولوج إلى لغة (الاختلاف) والانبثاق من الصمت أو لنقل إنها انفجار السكون. ويقدم دريدا الأثر كبديل لإشارة سوسير، وهو يطرحه كلفز. ولكنه ينبثق من قلب النص كقوة تتشكل بها الكتابة. ويصير "الأثر" وحدة نظرية فى فكرة النحوية [الكتابة] وترتكز الفكرة بكل ملاقاتها عليه. ومن خلاله تنتعش الكتابة^(١١٢).

ومع فكرة الأثر تناول أيضاً التناص التى يطلق عليها الغذامى "التكرارية" ويرى أنها التى يلغى بها دريدا وجود حدود بين نص وآخر، التى تقوم على مبدأ الاقتباس ومن ثم "تداخل النصوص"، لأن أى نص، أو جزء من نص لهو دائم التعرض للنقل إلى سياق آخر فى زمن آخر. فكل نص أدبى هو فى خلاصته تأليف لعدد من الكلمات، والكلمات هذه سابقة للنص فى وجودها. كما أنها قابلة للانتقال إلى نص آخر، وهى بهذا كله تحمل معها تاريخها القديم والمكتسب. ومن هنا جاءت "التفكيكية" لتؤكد على قيمة "النص" وأهميته، وعلى أنه محور النظر كما قال دريدا انه إلا وجود لشيء خارج النص، ولأن لا شيء خارج، النص فإن (التفكيكية) تعمل من داخل

النص لتبحث عن الأثر وتستخرج من جوف النص السيميولوجية المخفية فيه، والتي تتحرك داخله كالسراب^(١٦٣).

والقراءة التفكيكية (أو التشريحية) قراءة حرة ولكنها نظامية، جادة ، وفيها يتواجد القديم الموروث وكل معطياته مع الجديد المبتكر وكل موحياته من خلال مفهوم "السياق" وعلى ذلك فإن النص يقوم كرابطه ثقافية ينبثق من كل النصوص ويتضمن مالا يحصى من النصوص^(١٦٤). وقد أثار ما قدمه الغداسي اهتمام الباحثين الذين تابعوه ونقلوا عنه حيث نرى صدى عباراته لدى التالين عليه. وقد تناول محمد البنكي الاختلاف المرجأ منهج الغداسي بوصفه تفكيراً في مجلة كلمات، البحرين ١٩٩٢ وكتب معجب الزهراني : النقد الجمالي في النقد الأكسني، قراءة لجماليات الإبداع والتلقي كما طرحها كتاب "الخطيئة والتكفير" للغداسي- بحث مقدم إلى الملتقى الأدبي الرابع لمجلس التعاون لدول الخليج العربية الكويت ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٥.

٢- التفكير الأصول والمقولات:

يحاول عبدالله إبراهيم مقاربة فكر دريدا في التفكير في أكثر من دراسة اولها ما جعلناه عنواناً لهذه الفقرة حيث ، يرصد المقولات الأساسية له، رابطاً إياها بسوابقها الثقافية والفلسفية وامتداداتها الراهنة. وهو يسعى منذ البداية إلى رسم خريطة للجهود اللغوية، وملاحقة مراحل تطورها واندماجها في منهجيات آخر وصولاً إلى تجلياتها في المنهج التفكيكي. إلا أن البحث في اللسانيات وأهميته لا ينسبه البحث في الأصول الفلسفية للتفكير. ويوضح نقد دريدا للبنىوية قبل بيان جهود السيميوطيقا حيث كان دريدا أحد المشككين بإمكانات البنىوية. ويذكر إن عمل دريدا ينهض أساساً على رفض ما يسميه التمرکز العقلي، داعياً إلى دور حر للغة بوصفها متوالية لانتهائية من اختلافات المعنى. لهذا لم يقتصر تأثيره على الفكر الفلسفي، بل امتد إلى النقد الأدبي. بيد أن الفلسفة كانت أكثر من غيرها ملائمة لبيان استراتيجيات دريدا في التفكير.

ويتتبع عبدالله إبراهيم بولدر ظهور منهج التفكير عند دريدا منذ دراسته عن هوسرل وتأثير هيدجر الذي يعترف دريدا أن دينه له من العمق بحيث يصعب بيانه. لقد استوعب التفكير الجهود البنىوية، وكشوفات النقد الجديد والمنهج الذي أرسنه الشكلائية، وعلى الرغم من بيان مكونات دريدا الفلسفية والأدبية إلا أن صاحب

"الأصول والمقولات" يرى أنه لا يمكن عد دريدا فيلسوفاً بالمعنى المتعارف عليه كما لا بعد ناقدًا، وأن ما ينطبق عليه حقاً هي كلمة قارئ لكنه قارئ جديد متسلح بروية فكرية وتاريخية^(١٦٥).

ويسعى الناقد العراقي إلى بيان مصطلح التفكير ومحاولة تحديده ، فهو مصطلح مضلل في دلالاته المباشرة، لكنه خصب في دلالاته الفكرية، فهو يدل على التهديم والتخريب والتشريح، وهي دلالات تقترن بالمصنوعات والمرئيات، وفي مستواه الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبور الأساسية المطمورة.

ويقف أمام المصطلحات الأساسية التي تركز عليها استراتيجية دريدا في القراءة والتأويل، أو المفاهيم الأساسية التي تعد مفاتيح فلسفته مثل: الاختلاف، التمرکز العقلي، علم الكتابة، اللغة، النص، الدلالة، القراءة وغيرها. وأهم هذه المفاهيم هو الاختلاف وقد أوضح دريدا فهمه له في بحث عنوانه "الاختلاف" نشر في كتاب "الكلام الظاهرة". وهو فعل أو مصدر يدل على عدم التشابه والمغايرة والاختلاف في الشكل والخاصية. ومفردة *differe* لاثينية توحى بالتشتت والانتشار والتفرق والبعثرة *To defer* يدل على التأجيل والتأخير والأرجأ والتواني والتعويق. والاختلاف عند دريدا كما يقول فعالية حرة غير مقيدة "إنه لا يعود ببساطة لا إلى التاريخ ولا إلى البنية، فالاختلاف يوجد في اللغة ليكون أول الشروط لظهور المعنى"^(١٦٦).

و"الكتابة" هي المفهوم الذي يمرض له إبراهيم ويوضحه في سياق فلسفة دريدا، الذي يقترح في مواجهة ميتافيزيقاً الحضور - والتي تكونت بفعل "التمرکز المنطقي" المستند إلى "التمرکز الصوتي"^(١٦٧) أي العناية بالكلام على حساب الكتابة - "الكتابة" أو الجراماتولوجيا، وفيه يؤسس لبرنامج تحديث الفكر بقلب أفضلية الكلام على الكتابة، والكتابة هنا تقف ضد النطق، وتمثل عدمية الصوت وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة وهي حالة الولوج إلى لغة الاختلاف والابتثاق من الصمت أو لنقل أنها انفجار السكوت^(١٦٨). ومفهوم الجراماتولوجيا هو دعوة إلى إعادة النظر في نور الكتابة لا بوصفها غطاء للكلام المنطوق إنما بوصفها كياناً ذا خصوصية وتميز، أنها لا تعيد إنتاج واقع خارج نفسها كما أنها لا تختزله، وبهذه الحرية الجديدة يمكن أن

نراها على أنها السبب في ظهور واقع جديد إلى الوجود^(١٦٨).

ويخصص الفصل الأخير من دراسته للغة، النص، الدلالة والقراءة. لينتهي إلى أن التفكير بتأكيده على التعدد والاختلاف وإلغاء الحضور والتعالى يهدف إلى تقويض ميتافيزيقا الحضور التي تستند إليها الحضارة الغربية ، وهذا يسمح بظهور بدائل حضارية وفكرية وفلسفية تتغابر عما أرسته الميتافيزيقا الغربية. أما فيما يخص الأدب، فإن التفكير ثورة على المنهجية التقليدية والبنوية وإذا كان التفكير قد استوعب إنجازات المنهجيات الحديثة السابقة له فإنه قد تجاوزها وصولاً إلى التأويل فعمله الإعلاء من شأن التعدد والاختلاف في المعاني يمنح الخطابات قوة خاصة لانه يحررها من الاقتران بغرض معين فتصبح اللغة مداراً لأفاق ذات دلالات كثيرة.

ويكتب عبدالله ابراهيم في كتابه الذي يحمل عنوانا ديريدا هو "المركزية الغربية : لشكالية التكون والتمركز حول الذات" الصادر في بيروت ١٩٩٧ في الفصل السادس ، الباب الثالث للميتافيزيقا الغربية ونقد للتمركزات الخطابية حيث يتناول : دريدا المفكك ونقد بؤر التمركز في الميتافيزيقا الغربية ، التفكير وفاعلية الاختلاف ، نقد التمركز حول العقل ، الجراماتولوجيا ونقد التمركز حول الصوت . وهو يستعين بما سبق ان كتبه حول التفكير ويتوسع فيه وينتهي الى فن مشروع دريدا النقدي ضد المركزية بدأ من دعوة الاختلاف مقابل قول الفكر الغربي بالمماثلة، فالمماثلة نتاج الميتافيزيقا التي قصت كل شيء ، الا ما يتصل بالعقل . فتمركز الروى والتصورات حول هذا المفهوم. انتهى دريدا الى ان التمركز يرجع الى التمركز حول الصوت او الكلام ، وجاء مفهوم " علم الكتابة " ليمتص شحنة التمركز من بين هذه الظواهر^(١٦٩).

٣- تحيز وعدمية المنهج التفكيرى

يناقش سعد البازعى إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية وهل يقتضى ذلك فصلها عن سوابقاتها الحضارية وأطرها الثقافية مؤكداً على التزام المنهجى - الفكرى من حيث إن الفكر هو التشكيل المعرفى والمنظومة الإدراكية التى يتكى عليها المنهج ويتحيز بالتالى لها. وهو يؤكد على الأسس اليهودية للتفكيرية، ذلك القول الذى نجده لدى عدد غير قليل من الأساتذة للحرب أشرنا منهم إلى الميسيرى وأمينه غصن

وأسامة خليل وهم يمثلون رؤية مستقلة لكل منهم أكثر من كونهم يمثلون تياراً.

يربط البازعي التفكير بمصدره في فلسفة نيتشه من خلال تحليل دقيق للمصطلح وربطه بالعدمية، فهو يحلل المصطلح ويناقش الترجمة الدقيقة له، فالمفترض أن التفكير هو المقابل الدقيق لكلمة Deconstruction ولكنها ليست كذلك، فاللفظة الغربية تعني نقض البناء أو هدمه Deconstruction (أى اللابنائية) ويرى أن "التقويضية" هى الترجمة الأدق، ولكنه يستمر مع ذلك فى استخدام عبارة تفكير لشيوعها، على أن يفهم المقصود الاصطلاحي لها، وأهمية تحديد التفكير بأنه النقض هو بيان الصلة الوثيقة بينها وبين العدمية بالمفهوم الذى وضعه نيتشه^(١٧٠).

ويرى أن التفكير يعبر عن إشكالية حضارية، ومن هنا يمكن دراسته عن طريقين، الأول كتطور حثي للصراع الفلسفى الطويل فى تاريخ الحضارة الغربية بين المينافيزيكا والعدمية، أما الطريق الثانى فيدرس فيه التفكير كجزء من التطور الثقافى الغربى من الشفوية إلى الكتابة. فالتفكير هنا هو نتيجة استحكام النصوصية كمفهوم كتابى فى المرحلة المعاصرة من تطور الحضارة الغربية^(١٧١).

وكى يؤكد أن التفكيريين هم أشد مفكرى ونقاد الغرب المعاصرين وعيا بإشكالاتهم الحضارية، ومن ضمنها تحيزاتهم وأسباب تفكيرهم، يعرض لشهادة الناقد التفكيرى الأمريكى ج. هيلز ميلر الذى يقول: لقد فكرت فى السبب الذى يجعل أمريكى (بخلفيتى البروتستانتية) ينجذب إلى دريدا مثلاً، وأعتقد أننى توصلت إلى الجواب فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية والتراث اليهودى، أو التراث العقلانى اليهودى فى أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل والرموز والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان فى أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح فى عالم هو أفضل العوالم الممكنة. إنه نوع من ظلام الرؤية للغريزى، نوع من الصراع الذى أحمله فى داخلى بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى.. إن البروتستانتية.. لو أخذت خطوة واحدة إلى الأمام فستشك فى قدرة أى شيء على التوسط حتى المسيح نفسه^(١٧٢). ويعلق على ذلك بلأكتشاف الناقد الأمريكى لموروثه البروتستانتى - اليهودى كدافع رئيسى نحو التفكير وحاك دريدا خاصة هو من أبغى الشهادات على تحيزات مناهج الفكر النقدى الغربية.

ويشير للعلاقة بين دريدا والشاعر الفرنسي أدmond جاييه وكلاهما يهودى قريب الصلة بموروثه، أما محور العلاقة فهو أطروحات التفكير كمحصلة نقدية فلسفية للتراث التفسيري للتوراة وللتراث القبالي، أى كروية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، وبخاصة النصوص وقراءتها كإشكالية معرفية. يقول: "هذه الرؤية اليهودية المفارقة لإيمانها لا تسعى وراء الحقيقة أو الأصل عندما تمارس تفسيرها المتعري للتفسير لكن تلك الرؤية تؤكد لعب التفسير، أى عدم ثباته فى مرجعية شىء اسمه الحقيقة أو المعنى المتفق عليه. أما مصدر هذه الرؤية التى يعبر عنها دريدا فى تعليقه على قصائد جاييه، فهى الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودى والرحيل الدائم نحو مكان آخر دون حلم بالعودة^(١٧٣) ويشير إلى النموذج اليهودى للرحيل الألفى الذى وضعه ايمانويل ليفيناس "الفيلسوف الفرنسى اليهودى ولحد المؤثرين فى فكر دريدا" مقابل النموذج اليونانى للرحيل الدافئ. ويشير البازعى إلى تأكيد بعض المتخصصين فى الدراسات العبرية على صلة ذلك الموروث بالتفكير. ويستنتج من ذلك أن ميللر لم يكن مخطئاً إذن. فوراً انجذابه للتفكير يكمن قدر هائل من التحيز البروتستانتي - لليهودى ضد المقدس فى داخلنا كما يعبر جاييه ومن ثم كانت صعوبة أن يطبق أحد منهج التفكير دون أن يجر معه ليلاً أو كثيراً من المضامين الفلسفية التى قام عليها ذلك المنهج^(١٧٤).

حادى عشر: تعقبات ختامية

حول التفكير والاختلاف فى الفكر العربى المعاصر.

طرحنا فى بداية هذه الدراسة عدة تساؤلات حول الفلسفة العربية والدرس الفلسفى المعاصر، وحول فلسفة الاختلاف، وكيف عرفت طريقها إلى الفكر العربى، وما هو الموقف منها، وانتقال كتابات دريدا والدراسات حول فلسفته إلى العربية ؟ وهى دراسات عديدة سعت لبيان الثقافات المهمشة والمسكوت عنها عبر النقد المزوج (الخطيبي)، وتحليل مفهوم التراث والهوية (بنعبد العلى، نور الدين افابية)، وبيان ضرورة التعدد والاختلاف فى تأسيس الوحدة على أساس للتنوع والديمقراطية (التركى) وتفكير الفكر العربى بتراته التوحيدى ونصوصه الثابتة (محمد أركون، هاشم صالح) ونطبيق السؤال الغربى فى ثقافتنا المعاصرة عبر تأسيسها فى المختلف بنقد للعقل الغربى عبر نصوصه (صفدى) ونقد للعقل العربى (على حرب)، وأشرنا

للتفكيكية والنقد الأدبي بداية من التعرف على المصطلح (الغذامي) وبيان التفكيك أصوله ومقولاته (عبد الله إبراهيم)، وبيان غربية منهج التفكيك وتحيزه (سعد البازعي). وأصوله العبرية (عبد الوهاب المسيري) واسامة خليل).

وبالطبع لم نتناول في الفقرات السابقة. كل من عرض للتفكيك والاختلاف في الفكر العربي المعاصر. فقد تناول الدكتور أحمد أبو زيد "جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب" بالدراسة منذ ما يزيد عن عشرين سنة^(١٧٥) وعاد ليقدم لنا بحثاً عميقاً وافياً عن "التفكيك دراسة في المفهومات"^(١٧٦) ويكرس جورج زيناتي الرحلة الثانية في كتابه "رحلات داخل الفلسفة الغربية" للولوج إلى منهجية التفكيك عند دريدا. وفي رحلة أخرى يتناول اللغة التي تسعى الثقافة الغربية من خلالها للوصول إلى أفق جديد، ويعرض لذلك التيار الذي يستخدم اللغة ليفكك كل التراث الفلسفي العقلاني. ويتناول ثانياً "فلسفة جاك دريدا البلا مركز" التي تتحدى بعالم فقد مركزه ونقطة ارتكازه، أي إيمانه بالسلطة المطلقة لمركزية العقل واندوراد سعيد وما كتبه حول دريدا في كتبه المختلفة^(١٧٧). وبختي بن عودة الذي يشير إليه في معظم دراساته التي جمعت تحت عنوان "رنين الحداثة"^(١٧٨) ويستشهد عبد الله عبد اللاوي بجامعة وهران - بأفكار دريدا، ويجعل أقوال صاحب "هوامش الفلسفة" جزء من نصه. ويؤكد على ضرورة فكر الاختلاف الذي لا بد منه. فمن طريقة تفجر القشرة الصلبة للحتميات ونشيد مقبرة للبنيات البالية بواسطة الإنشاء والبناء "المفهوم" وإنتاجه من الموضوع ذاته وما يطلق عليه "انطولوجية النص" أي تحليل النص بالنص.^(١٧٩) ونستطيع أن نذكر دراسات أخرى عديدة حول دريدا وفلسفته. إلا أن مهمتنا هنا بيان القضايا العديدة التي تثيرها فلسفة التفكيك والاختلاف في الفكر العربي المعاصر. وهي القضايا التي نوضح كيفية تعاملنا مع فلسفة دريدا.

يوضح الدكتور أحمد أبو زيد في مقدمة "التفكيك: دراسة في المفهومات" أن هذا المفهوم يرتبط باسم الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي المعاصر جاك دريدا، وهو من أصعب المفهومات المستخدمة في الكتابات "بعد البنائية"، ولم يحاول دريدا أن يضع تعريفاً محدداً لهذا المفهوم ولكنه يقول إن الفلسفة التفكيكية هي مسألة (عمل) داخل نسق من الأفكار الرئيسية المنظمة والنظر إليها من منظور داخلي وآخر خارجي

للكشف عما قد يكون بها من مفارقات أو تناقضات. فالتفكير إذن أحد أشكال ممارسة (القراءة) المتعمقة التي تهدف إلى الكشف عما قد يوجد في النص من علاقات لم يدركها المؤلف بكل ما قد يترتب على ذلك من وجود مفارقات وتناقضات بين أمور وقضايا يقبلها الكثيرون على علاتها. ويعتمد التفكير في ذلك على القدرة على تطوير المصطلحات والألفاظ ذات الدلالة المحددة بحيث يمكن استخراج معنيين متعارضين من النمط الواحد والوصول بذلك إلى معان جديدة تتجاوز السياق الأصلي. ولذا تختلف الآراء حول إذا ما كان التفكير هو امتداد للبنائية أو نقد لها أو مجرد لعبة أكاديمية تعتمد على التلاعب بالألفاظ، أو فلسفة خليقة بالاهتمام.

ويمكن القول أن الكتاب العرب لم يتركوا عملاً من أعمال دريدا إلا وتعرفوا عليه ولا جانباً من جوانب اهتمامه - بخاصة المتأخرة - إلا وأعملوا فيه النظر قراءة ودراسة وترجمة ونقداً. بحيث صار الآن مع ميشيل فوكو أكثر الفلاسفة المعاصرين استحوذاً على القارئ والمثقف العربي، رغم أنه قد لا يكون أهم الفلاسفة المعاصرين في فرنسا، وعلى الرغم من أن جول دولوز قد يفوقه عمقاً فلسفياً إلا أننا في متابعتنا للغرب نتوقف عند من يتوقف أمامه والاعلام الغربي وتجاهل من يستحق الاهتمام مثل دولوز المناصر للقضايا العربية ، فلم يلق العناية من الغرب رغم أهمية فلسفته وكما كانت اللبثوية في الثلاثينيات، والبرجسونية في الأربعينيات، والوجودية في الخمسينيات وربما الستينيات، والهيكلية والماركسية في السبعينيات، والوضعية في ثوبها العربي في السبعينيات، والأبستمولوجيا والبنوية في الثمانينيات.. فإن حفریات المعرفة (فوكو) والتفكير دريدا هي اللحن الساري والنفعة المميزة لكثير من الكتابات العربية الآن. ويصحب هذا الاهتمام بالتفكيرية الإحساس بعدم المتابعة الكافية لتيارات الفكر العربي المعاصر كما أشار سالم يافوت وفور مغيث ومنى طلبة وهاشم صالح على الرغم من تراجع الأخير عن فكرة غرق المثقف والمفكر العربي في الانشغال بجزئيات وتفرعات المذاهب والاتجاهات الغربية التي تروج بها فرنسا وأوروبا، ومع هذا نجد المتابعة واللاهات خلف هذه التيارات تسابقاً في الحدثة وإعلاناً للعصرية وكان "التفكير في الفكر الغربي ومتابعة أحدث تياراته فريضة إسلامية" أو قل هو الفريضة العانية عند المثقف والكاآب والقارئ العربي. فلترجمات تتابع والدراسات تتوالى تعرض لكل ما يتعلق بالتفكير والاختلاف. ونستطيع أن نشير إلى بعض مواضع

الاهتمام التي شغلت من تعرضوا للتفكيك ، الذي يرجع تقريباً إلى الثمانينات ١٩٨٠ حيث نشر الخطيبي بعض أعماله مثل؛ "الاسم العربي الجريح"، و"النقد المزدوج"، والذي ساعد في نقلها إلى العربية أنونيس حيث يعتبره البعض من أوائل التفكيكيين في العربية. ثم سادت بعد ذلك لدى المفكرين والنقاد العرب في الشمال الأفريقي من المغرب وتونس الأكثر متابعة للفكر الفرنسي. وهذه المواضع التي اهتموا بها هي:

١- الأصول الفلسفية التي نهل منها دريدا سواء لدى هيدجر، أم نيتشه، أم روسو وصولاً إلى أفلاطون من القدماء. حيث يقف عبد السلام بنعيد العالي أمام هيدجر. ويقدم تصويره للتاريخ مقابل فلسفة الحضور عند هيجل في كتابه "التراث والاختلاف : هايدجر ضد هيجل" ١٩٨٥، ويعرض عبد العزيز بن عرفة الملاحم الكينونة لدى هيدجر مفكر الاختلاف" ويشير إليه نور الدين افايه في كتابه "الهوية والاختلاف" وعبد الله إبراهيم "التفكيك الأصول والمقولات" كما يعرض هاشم صالح لتفكيك كل من هيدجر ونيتشه، ويفضل تفكيك الأخير الذي نهض بهام واقعية تخص واقعا أكثر مما فعل هيدجر وسعد البازعي والمسيري يربطان تفكيكية دريدا بعممية نيتشه.

٢- المصطلح: ومع هذا يختلف أصحاب التفكيك والاختلاف في العربية حول ترجمة أهم مصطلحين وهما التفكيك والاختلاف. حيث يستخدم التركيبي اسم "التنوع" مع الاختلاف ويستخدم مترجموا الخطيبي لاصطلاح "الفرق" بدلاً من الاختلاف وأحياناً التميز، وبينما ساد مصطلح التفكيك والتفكيكية فهناك من استخدم "التشريحية" في البداية الغدامي، ومنهم من اعتمد المصطلح السائد لكنه أكد على اصطلاح "اللابنائية" أو "التقويفية" البازعي ومع هذا ساد استخدام المصطلحين التفكيك والاختلاف وإن كانت بعض المصطلحات الأخرى لم تستقر بعد وكثيراً منها لم تجد المصطلح العربي المناسب لها، كما يعترف فريد الزاهي الذي ترجم حوالات جاك دريدا بعنوان "مواقع"، وترجمها آخرون "بمواضع".

٣- ويوضح العديد من كتابنا أن ظهور التفكيكية رداً على البنيوية وتوسيعاً لها وأن صعود دريدا والمد القوي لأفكاره يرتبط بانحسار كلود ليفي سترواس .. كما نجد ذلك لدى كاظم جهاد واحمد ابو زيد وجابر عصفور، فالفكر ينتج من الفكر ويخرج النص اللاحق من السابق وتتداخل النصوص. رغم نقد الآخرين لهذا المنحى الذي

يقضى على خصوصية النص الفلسفى.

٤- ومن هنا ظهر الاهتمام بالنص والعودة للنصوص كما فعل دريدا نفسه. فالرجوع إلى النصوص كما يخبرنا الخطيبى هو للمقولات الأساسى فى مسألة التفكير، لأننا نجد فى النص صيرورة ومنهجية التفكير، ويعنون على حرب عمله باسم النص والحقيقة، فهو كما يخبرنا قارئ يشتغل على النصوص حقراً وتقليداً أو تحليلاً وتفكيراً. وكذلك يفعل محمد الجويلى فى كتابه "الزعيم فى المخيال الإسلامى" الذى يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيرها. ومهمة محمد أركون التى ما فتئ يقوم بها هى تفكيك النص ، والنص القرآنى وما قام حوله من نصوص. ويبحث الخطيبى عن نوعية أخرى من النصوص حيث ينصب عمله على النصوص المهمشة، وكذلك نور الدين افلايه والغزاسى فى "من النبوية إلى التشرىحية" (= التفكيكية) يشير إلى المقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرآنى كى يتفاعل مع النص.

يهدف التفكير إذن عند أصحاب فكرة الاختلاف إلى تطبيق منهج دريدا على النص. ومن هنا فالعديد من أصحابنا يعلنون فى كتاباتهم أنهم مجرد قراء للنص مطبقين لمنهج التفكير ويأتى على رأس هؤلاء أركون ، وهاشم صالح، وعلى حرب.

٥- ومعنى التفكير أيضاً عند معظم هؤلاء رفض المركزية، تفكيك العقل ونقد ومساءلة العقل، سواء العقل الغربى (مطاع صفدى) أو العربى (الخطيبى) أو العقل العربى الإسلامى (محمد أركون).

٦- الوقوف أمام العلاقة والحدود بين النص الفلسفى والنص الأدبى. وهى سمة يشدد عليها النقاد الأدبى ويشيد بها ، فدريدا يقدم النموذج الجديد للفلسفة التى تتصافر ودراسة الأدب وتحليل الخطاب بوجه عام فى عالم الاختلاف المرجأ، وإذا كان هدم الحدود بين الفلسفة والأدب سمة أحد مهام حركة التفكير، فإن هاشم صالح ينتقد دريدا الذى لم ينتبه إلى حجم للخسارة الناتج من ذلك، فتحليل الخطاب الفلسفى على طريقة الخطاب الأدبى يعنى إفقاره خصوصيته ومطمحه فى التوصل إلى الحقيقة. كما أنه يعنى قطع الأواصر بين الفلسفة والعلم ويحول الخطاب الفلسفى إلى مجرد خطاب شعرى أو أدبى وهو ما نجده لدى حسن حنفي وذلك عند موقف النقاد الذين يميلون إلى

استحسان ليس التوحيد بل التقريب بين النصوص المختلفة الأدبية والفلسفية والدينية.

٧- وينتج عن التقارب بين النص الفلسفي والأنبيى الاهتمام بموضوعات مثل. "الكتابة" ومن هنا الحرص على ترجمة أهم أعمال دريدا رغم استغراق ذلك فترة طويلة ورغم تأخر الترجمة، فالجراماتولوجي، هو نص دريدا الاساسي وهناك ضرورة لتعريبه لذا يتوقف الكثيرون أمام مفهوم الكتابة كما لدى مخيب وطلبة وكاظم جهاد، عبد الله إبراهيم والغذاسي، والوقوف أمام الرمز والدلالة "الخطيبي" الأثر والدلالة، الدال والاستبدال "عبد العزيز بن عرفة" الذي يسعى إلى الاحتفال بلغة الضاد بحروفها وجرسها مثلما يكتب آخرون، الخطيبي، أفايه عن رولان بارت.

٨- وينتقل الاهتمام ويمتد من الفلسفة والأدب إلى الفنون الجميلة والموسيقى. فتكتب رشيدة التريكي عن الاختلاف في الرسم، وبين عرفة عن فان جوخ فنان الاختلاف كما يكتب عن الموسيقى والاختلاف ويطبق الخطيبي ذلك على الكتابات الشعبية وعلى الوشم.

٩- وينتج عن ذلك أن يبدع لنا أصحاب فكر الاختلاف في العربية اصطلاحات خاصة بهم تعد مفاتيح لما يكتبونه فنجد لدى الخطيبي: النقد المزدوج، الاختلاف الوحشي، ولدى أركون: خلخلة النص وزحزحة الأفكار، ولدى مطاع صفدي: التأسيس في المختلف، استراتيجيات التسمية، ولدى فتحى التريكي "جدلية العودة والتجاوز" وبنعبد العالي "مجازرة الميتافيزيقا" وعند حرب مساملة العقل عن لاسقوله ، والحرث فى اللامفكر فيه أو الممتنع عن التفكير. وعند التريكي، الاختلاف والآخر وحقوق الأكليات والديمقراطية. لمقابل فهم التفكير باعتباره تكرارية (تداخل النصوص) عند الغذامى نجد كثير من مفكرينا يستخدمون التفكير فى قراءة الواقع وحياتنا المعاصرة وإن كان يغلف ذلك بغلالة رقيقة من التاريخ أو الدين أو النص.

١٠- يهتم أصحاب فكر التفكير والاختلاف فى العربية بقضايا معينة، يترأى لهم أنها أقرب إلى هموم القارئ والمواطن العربى مثل : قضية الهوية والذاتية باعتبارها وحدة لمكونات وكيان لأجزاء وليس باعتبارها نواة أولية أو وحدة أصلية، فالهوية الأصلية لا تحدد وحدها العالم العربى (أركون) ولا يمكن أن تقوم فقط على الأصول اللغوية والدينية والأبوية، فهذه الوحدة قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات

والتناقضات الداخلية (الخطيبي). ومن هنا دعوته إلى النقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التي تنقل كاهلنا. علينا إذن أن نصح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحمقاء ليتمسك بالاختلاف. إن هوية العربي كما يرى نور الدين آفاية تقدم نفسها بمجرد أن يحضر إلى العالم كجسد كلغة. علينا من أجل الاقتراب من العربي، الابتعاد عن الاعتبار التي تصنفه داخل سلطة مرجعية واحدة وإعادة النظر في الفئات المهمشة والثقافات المطمورة بفعل الزمن وبفضل سلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. والتفكيك عند أركون كما يدافع عنه البعض - على حرب - كما يفكك من جهة يوحد من جهة أخرى، فالتفكيك يخدم التوحيد.

١١- والتفكيك عند حرب يقوم بمسألة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البدايات التي يبنى عليها، ويسكت عنها، ويكشف عن أن الواحد هو قهر الكل، قهر الكلي. ومن هنا فإن حلم الوحدة العربية لا يتأتى إلا عبر تأكيد الاختلاف وبيان حقوق الأقليات كما لدى التريكي. بتأكيد التوجه الديمقراطي وإفساح المجال للآخر، وطرح الذاتية والمناداة بالتمدد عبد السلام بنعد العالي، واعتبار الإسلام تركيباً لكل الثقافات التي كانت موجودة في المجتمعات التي قام بإدخالها إلى العقيدة وأنها تشكل هوية واحدة متعددة المضامين (نور الدين آفاية) وهناك من يتخذون مواقف ضد الاختلاف كما تجد مواقف أخرى تسعى مع القول بالاختلاف على التأكيد على الوحدة كما لدى ناصيف نصار في "لطائف في الاختلاف" في كتابه التفكير و الهجرة، فهو ضد النظام الكلي ومع الديمقراطية.

١٢- وعلى ذلك نجد من يؤكدون على ارتباط التفكير ليس فقط بالفلسفة والنقد الأدبي بل أيضاً بالسوسيولوجيا. فجاك دريدا عند أحمد أبو زيد، عالم الأنثروبولوجيا العربي المعاصر يفكك لنا المنظومات الاجتماعية كما جاء في دراسته "التفكيك دراسة في المفاهيمات" في مجلة المركز القومي للبحوث الاجتماعية بالقاهرة . والخطيبي في "النقد المزدوج" يرى أن في الاختلاف الاجتماعي تقويض البناء للنظري الذي يقوم عليه الثغرات الاجتماعي وأسس الأخلاقية. وفي دراسته سيوسولوجيا العالم العربي يطالب الخطيبي بإعادة النظر في أسس السوسيولوجيا الغربية وكذلك الفكر الاجتماعي العربي بل نجد أن هناك من يستخدمون دريدا من أجل تقديم قراءة جديدة للماركسية

(نديم نجدي) بيان الأطياف أما وقد مات ماركسي دريدا مازال حيا.

١٣- وفي الميتافيزيقا تأتي فلسفة دريدا لتحدد بيئة ومحدودية وتاريخية المشروع الثقافي الغربي أو الميتافيزيقا الغربية التي تقوم على مركزية اللوغوس. ويعلن ضرورة انفتاح المجال للأخر غير الغربي، وهنا نجد وثقة كبرى أمام القطيعة مع السيطرة الثقافية الغربية (الخطيبي) ومحدودية الفلسفة الغربية (التريكي) وبهاية الوعي الأوروبي وبداية وعي العالم الثالث (حسن حنفي) فنحن أمام لحظة تحطيم النموذج الغربي.

١٤- ومن هنا نلجأ إلى الأصول العبرية له. يذكر الخطيبي في سجله مع فريلومسكي الذي يستخدم مفهوم الاختلاف ليصل إلى هوية حمقاء عن اليهود ضحايا التاريخ . ويستشهد سعد البازعي باعتراف الناقد الأمريكي ج هيلز موللر بأن أنجذابه بخلفيته البروتستانتية تجاه دريدا يرجع للشبه بين البروتستانتية والتراث اليهودي، ويعلق على ذلك بأن اكتشاف موللر لموروثه البروتستانتية - اليهودي كدافع نحو التفكير. وذاك دريدا هو أبلغ للشبهات على تحيز مناهج الفكر الغربي ويشير للعلاقة بين دريدا وجايبه فكلهما يهوديان وهما يقدمان التفكير كمحصلة نقدية - فلسفية للتراث التفسيري للتوراة ، أي كرواية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، ومصدر هذه الرؤية التي يعبر عنها دريدا في تعليقه على قصائد جايبه هو الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودي. وهو نفس ما نجده لدى المسوري الذي يفرد يهودية دريدا مساحة واسعة في الكتابة عنه وكذلك تفعل أمينة غصن.

١٥- وعلى نحو مقابل نجد من يحاول تقديم أفكار دريدا باستخدام المصطلحات العربية الإسلامية. ففكرة الأثر عنده هي ما نطلق عليه كما يرى الغدامي "سحر البيان" وكل نص له أثران - كما يقول حسن حنفي - على ما هو معروف في علم الأصول ومنطق المتشابه، وقد تصدى إدوار سعيد للرد على قراءة التفكيرين استناداً على ظاهرة شهدا التراث الإسلامي بخصوص شروط للقراءة.

(١) حين طرحت مجلة "الوحدة" إشكالية "الفلسفة العربية بين الإبداع والإجماع" منذ حوالي عقدين، أشار البعض إلى ملاحظة "تحتاج إلى إعادة نظر"، هي أنه بالرغم من أننا نعيش حالياً ثورة منهجية أصابت الفكر المعاصر، هي أن أغلب المؤلفات والكتب التي تعكس هذه الثورات مازالت قلاعاً منيعة لم تستطع اللغة العربية بعد فتحها بترجمتها وتقرئها إلى القارئ العربي فحسب، بل إن الفكر العربي نفسه مازال قلعة منيعة لم يستطع هذا التحول فتحها وتنوعه وتمثل جوانب الجدة والطرافة فيه، وتستخلص دروسه المعرفية والمنهجية. يريد صاحب هذا الرأي أن يخبرنا بعدة أمور منها: أنه مهتم بالثورة المنهجية والتحول المعرفي المعاصر. وإن هذه المنهجية وهذا التحول المعرفي لا يجدان قبولاً لدى غيره، بل صداماً لدى الكثيرين سواء، ويسعى كي يجد صدى لمثل اهتمامته لدى أحد أعلام الفكر الفلسفي العربي المعاصر فلا يظفر بها. وهو يسعى جاهداً إلى ترجمة بعض هذه المؤلفات، خاصة لفوكو. ونلاحظ أن جهد صاحب الحفر في الترجمة وجهد غيره من العرب قد ساهم إلى حد كبير في إعادة النظر في هذه الملاحظة فأغلب مؤلفات دى سوسير، وباشلار، وفوكو وبريدا قد ترجمت، وعرفت، ودرست في العربية، بل أن الفكر العربي نفسه تعامل مع هذا التحول، وتمثل كافة جوانب الجدة والطرافة فيه أنظر سالم يافوت: الفلسفة العربية والدرس الفلسفي الغربي، مجلة الوحدة، العدد ٦ لسنة الخامسة سبتمبر ١٩٨٩ ص ٧٥. وهذا الموقف نجده أيضاً لدى هاشم صالح في دراسته "تور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي" الذي يقول فيه: "يبدو لي أن هذه الهزة الأرضية التي حصلت بسلحة الفلسفة والعلوم الإنسانية في فرنسا طيلة ربع القرن الماضي لم تصل أصدائها بعد إلى السلحة الثقافية العربية" المصدر نفسه ص ١٠.

(٢) سبق أن تناولنا فلسفة دريدا في دراستنا كاتط وما بعد الحداثة، أوراق فلسفية، العدد الحادي عشر، القاهرة ٢٠٠٤، وموقف المسيري من دريدا "الأنت" و"الآنتى" مودرنزم موقف عبد الوهاب المسيري من الحداثة وما بعد الحداثة في عبد الوهاب المسيري دراسات مختارة في فكر، دمشق ٢٠٠٧.

(٣) هذا هو موقف محمد أركون في دراسته المتحدة، وكذلك موقف هاشم صالح في بحثه السابق الإشارة إليه وأيضاً على حرب الذي يقوم بنفس الدور في قراءة كتابات المفكرين العرب المعاصرين قراءة تفكيكية، وسوف نتحدث عن كل منهم على حدة في ثنايا هذه الدراسة.

(٤) المقصود مطاع صفدي خاصة في كتابه "تد العطل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة"، وسوف نعرض لموقفه في فقرة لاحقة.

(٥) أنظر ترجمة الحسين سبحان لمقالة دريدا "الاختلاف" مجلة الحكمة، المغرب، العدد الأول، خريف ١٩٩٢، ص ٢٩ - ٤٠.

(٦) ويختار المغربي سعيد موتيت عنواناً لإحدى المجلات الفصلية هو "الاختلاف" التي صدرت بالرباط وظهر منها أربعة أعداد.

(٧) كاظم جهاد: إلى دريدا (فيما ترجمه) لقاء الرباط مع دريدا ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، الدار البيضاء (ص ١٨٣ - ١٨٤).

- (٨) عادل عبد الله: التفكيرية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دمشق ١٩٩٧ ص ٥.
- (٩) عبد الوهاب المسيري، دريدا المجلد الخامس موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، ١٩٩٩.
- (١٠) أمينة خصن: جاك دريدا، في العقل والكتابة والخلفان، تقول: أما جاك دريدا الكاتب "المعطون" بلغة ختاتن "يهود" فهو الطامح إلى تحويل كتاباته إلى "آثار" Traces ترك عهدها في "الحم" عهداً شبيهاً بعهد "ختاتنه" وأثره الذي لا ينمحي. هذا الأثر الذي يستحيل على جاك دريدا التخلي عنه، والتبرؤ منه إلا بالتخلي عن نفسه" والتبرؤ من "هويته" هو ما دفع بجاك دريدا لأن يكتب من عبق جنونه، هوية لا تشبه الثوابت، وكتابة لا تشبه العهود. فجاء دريدا، الممنن المزهو ببلاغة خطبه الذي لشدة إغفاله في التفكير لم يعد خطباً قلاباً هو نفسه للتفكير. فخطبات دريدا هي خطابات قابلة للنقض، أو اللعن، أو التكريب، ولكنها غير قابلة للتفكير، واستحالة تفكيرها مردها إلى استحالة فرضياتها التي تؤسس على الغياب دون الحضور، وعلى الصوت دون العقل، وعلى التفكير دون الذاكرة، وعلى العدم دون الوجود.
- (١١) أنظر نماذج من الدراسات العربية حول دريدا أيضاً لدى كل من: أحمد مرسى: دريدا يتحدث عن موته وموت التفكير، مجلة إبداع مارس ١٩٩٤.
- حسونة المصباحي: الفرنسيون يحفلون بكارل جارد ودريدا يلاحق الأكسباح، الشرق الأوسط، لندن نوفمبر ١٩٩٣.
- كمال البخاري: الهدم، الحفر، التفكير، نبشته، فوكو، دريدا، كتابات معاصرة ١٩٩٥.
- حامد الهادي: لا معنى للجسد: الفلسفة الأفلاطونية والجسد الدريدي، كتابات معاصرة ١٩٩٥.
- مصطفى الحسناني: دريدا الترجمة الكتابية، النص للشبح والنص الأيقونة، كتابات معاصرة، بيروت أكتوبر ١٩٩٥.
- المعطي قبائل: مجموعة كتابات فرنسية لدريدا وآخرين عن الغريب والضيافة في المكان واللغة والوجدان، جريدة الحياة يناير ١٩٩٨.
- عبد الرحمن أحمد المنصور: موت التفكيرية، جريدة الرياض يونيو ١٩٩٨.
- إبراهيم أصلان: في التفكيرية، جريدة الرياض مارس ٢٠٠٠.
- محمد مطاوع: ملاحقة سلطة المعنى دريدا مفككاً للميتافيزيق، فكر ونقد ٢٠٠٠.
- عزت القمحاني: أجرام دريدا أخبار الأكب فبراير ٢٠٠٠.
- عبد الله حناجي: دريدا مفككاً للميتافيزيقا، جريدة الأمل عدداً ٢٣-٢٠/ مايو ٢٠٠٠.
- وال عبد الفتاح: اكتشاف دريدا، أخبار الأكب فبراير ٢٠٠٠.
- حسام نايل: الحياة والموت من نبشته إلى دريدا، مجلة سطور يونيو ٢٠٠٠.
- ماهر شفيق: جاك دريدا و لومنتن.
- أحمد حمدي: دريدا ونظرية التفكيرية بمجلة أوراق فلسفية ٢٠٠٥.
- (١٢) استخدم الكتاب العرب مصطلحات التفكيرية والاختلاف عموماً لأبحاثهم فقد كتب سامي أدهم عن تفكير العقل اللغوي؛ دراسة ميتافيزيقية" مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٧٠-٧١ ديسمبر ١٩٨٩ ص ٢٦-٤٠. وجورج زيناتي عن "اللغة كمنهج لتفكير" الفلسفة الفكر العربي المعاصر" العدد ٩٨-٩٩ عام ١٩٩٢ ص ٨٦-٩٢ وكتب عبد العالي بو طيب بنفس العدد عن مفهوم النزوية السردية في الخطاب الروالي بين الانتلاف والاختلاف هي ٩٨-١٠٤ وسالم

يافوت عن ثورة الفلسفة المعاصرة " ثورة الهوامش" الفكر العربي المعاصر، العدد ٩٠-٩١ أغسطس ١٩٩١ ص ٤٢-٤٤. خصص جورج طرابيشي مادة عن دريدا في "معجم الفلسفة"، معجم الفلسفة، دار الطليعة، بيروت علم ١٩٨٧ ص ٢٥٢. وقد خصصت موسوعة الشروق مادة عن جاك دريدا في المجلد الأول منها الذي صدر عن دار الشرق، القاهرة ١٩٩٥.

(١٣) جوناثان كزر: جاك دريدا من كتاب الهنوية وما بعدها ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة الكويت ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(١٤) لكن فكرة سوسير هي في الوقت نفسه تأكيد قوى لمركزية الكلمة. ويتضح هذا بشكل بثير اهتمام دريدا الشديد في معالجة سوسير للكلمة التي يعطيها مكانة ثانوية بالمقارنة مع الكلام ويجعلها تستند هذه الكلمة من غيرها. لقد أعطى الصوت مكانته المتميزة ليتمكن التعامل مع اللغة من وجهة نظر الحضور - وهذه خطوة ضرورية إذا ما كان للوصف أو التحليل أن يمضيا في طريقهما، لأن التعرف على الرموز يستتبع القدرة على فهم المعاني، لكن التركيز على هذه الأمور التي يفترض أنها حاضرة يكشف دائماً أنها مسكونة بالـ *différance* أو متصفة بالخفاء.

إن الأفكار التي تتخلل في تشكيل علم من العلوم تستمد كلها من نظام الحضور، من حيث إنها تجعل حركة الـ *différance* في نقطة ما متعلقة بشئ مستقل منطبق مع ذاته. فالموضوعة على سبيل المثال حضور قابل للتكرار: هي إمكانية التبدل المتكرر لأشياء أو مواقف متطابقة مع ذاتها. ونقد مركزية الكلمة لا يقوم إلا على تلك المركزية ذاتها التي يسعى لتحطيمها، لأنه يتضمن الحاجة والبرهان، ويلجأ إلى الأسئلة أو إلى أفكار عن التجربة. أي أنه يظل داخل النظام كاشفاً عن الـ *aporias* أو التناقضات التي تمنعه (أي النظام) من أن يكون نظاماً تام الاتساق. جوناثان كزر المرجع السابق ص ٢١٤.

(١٥) كزر: نفس المرجع ص ٢٢١.

(١٦) عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، دار العودة، بيروت ١٩٨٠. وترجم فريد الزاهي الذي نقل كتاب دريدا مواقع للعربية أعمال متعددة للخطيبي نقدية وإبداعية منها صيف متوكهولم، توبقال ١٩٩٢ وثلاثية الرباط، منشورات الرباط، الدار البيضاء ١٩٩٧ والفن العربي المعاصر، مقدمات، منشورات عكاظ، الرباط ٢٠٠٣ ونقل ضمن مجموعة كتاب المغرب العربي وقضايا الجدالة ١٩٩٧. إلا أن أكثر من أهتم بدريدا والخطيبي، هو شهيد الجزائري الشاب بختي بن عودة حيث تناول ظاهرة الكتابة والنقد الجديد مقارنة تأويلية، الخطيبي نموذجاً، جامعة وهران ١٩٩٤ ونشر قبل ذلك في ضيافة الخطيبي: الكتابة الأخرى الكرمل، العدد ٤٠-٤١ عام ١٩٩١. خصص عدة دراسات عن دريدا هي: مواقع لمقاربة الاختلاف دريدا. مجلة كتابات معاصرة، بيروت عدد ١٥ سبتمبر ١٩٩٢ وكيف نفرد دريدا: احتراق الرفات نموذجاً مجلة مدارات، تونس عدد ٦١٥ خريف وشتاء ١٩٩٥-١٩٩٦ وقد أكد على هذا الاهتمام كاتب جزائري متميز هو محمد شوقي الزين في دراسته عن بختي، نخص بالذكر دراسته بركانية النص: بختي بن عودة قارئاً لجاك دريدا، مجلة فكر ونقد، الرباط عدد ٢٦ يناير ٢٠٠٠. وسنخصص فقرة تالية للحديث عن دريدته كما تظهر في أعماله المختلفة. ويتلخص على حرب نقد الخطيبي المزدوج ويستخدم مصطلحاته وذلك في كتابه

"المنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة" حيث يستخدم مصطلح "الاختلاف الوحشي" ص ٨٣ وفكرته عن النقد المزدوج يقول: "هذا هو المشروع الذي تخرط فيه إنه مشروع نقدي مزدوج، بمعنى أنه نقد للذات وللغير، وهو مجابهة للآخر بقدر ما هو صنع للآخر. ص ٢٢٣.

(١٧) محمد نور الدين أفليه: الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الرباط ١٩٩٢ ص ١٠١.

(١٨) انشغل الخطيب كثيراً بالكتابة عن المغرب، كما يتضح في الدراسات العديدة التي نجدها في "النقد المزدوج" وفي آخر كتبه "المغرب العربي وقضايا للحدائق"، للشرية العربية للنناشرين المتحمدين، الرباط ١٩٩١.

(١٩) الخطيب: النقد المزدوج، ص ٩.

(٢٠) الموضوع نفسه.

(٢١) يتناول نور الدين أفليه موقف الخطيب في مجال السبوسولوجيا بالتفصيل تحت عنوان بين الهامش والاختلاف مقارنة لفكر الخطيب، في كتابة الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، ص ٩٥ وما بعدها.

(٢٢) يخصص الخطيب كتابه "الاسم العربي الجريح" لدراسة الاختلاف الثقافي، فهو يحاول أن يقرأ كثيراً النصوص التي تغفلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة على المستوى العالمي كذلك.

(٢٣) الخطيب: النقد المزدوج ص ١٠.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٣٦.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٢٦) محمد نور الدين أفليه: الهوية والاختلاف، ص ٩٩.

(٢٧) الخطيب: الاسم العربي الجريح، دار العودة، بيروت ١٩٨٠.

(٢٨) راجع الاسم العربي الجريح صفحات ٥٠، ٥١، ٧١، ٨٧، ٨٩، ١٣٠، ١٣٢.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٦٧، وراجع دراسته الصهيونية واليسار العربي بنفس المصدر.

(٣٠) محمد نور الدين أفليه: المتخيل والتواصل، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٢ ص ٤٠.

(٣١) رولان بارت: مقدمته لكتاب الاسم العربي الجريح، ص ١٢-١٤.

(٣٢) محمد نور الدين أفليه: المتخيل والتواصل، ص ١٤٨.

(٣٣) محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٦ صفحات ٣٣٩ - ٣٣٩.

(٣٤) لقد أثار الخطيب أهمية قضية التقية، وتابعه عبد السلام بنعد العالي في كتابه أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال، قدار البيضاء ١٩٩٠، المقدمة.

(٣٥) انظر عبد العزيز بن عرفة: ملاحج الكونونة عند هيدجر مفكر الاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد ١١ السنة ٢٤ ص ١٥.

(٣٦) بنعد العالي: هايدجر ضد هيجل: التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت ١٩٨٥ ص ١٣.

(٣٧) المرجع السابق ص ١٣ - ١٤.

(٣٨) المرجع السابق ص ١٤.

(٣٩) بنعد العالي: التراث والهوية، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال، الرباط ١٩٨٧ ص ٥.

- (٤٠) بنعد العلي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر: دار تويقال الرباط، ١٩٩١ ص ٧٦-٧٩.
- (٤١) عبد السلام بنعد العلي: ثقافة الآن وثقافة العين، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٩٤، من ص ٢٢ حتى ٢٦، ومن ٣٠ حتى ٣٦، ٦٠، ٦١، ٧١، ٩٦.
- (٤٢) محمد نور الدين أفليح: الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء دت. ص ٨، وانظر دراسته وحولته مع الخطيب، مجلة الوحدة، العدد الثاني، نوفمبر ١٩٨٤ ص ١١٤.
- (٤٣) المرجع السابق ص ٢٤ - ٢٥.
- (٤٤) المرجع نفسه ص ٢٦.
- (٤٥) المرجع نفسه ص ٢٧-٣٠.
- (٤٦) محمد شوقي الزين: بختي بن عودة ومحنة البحث عن الذات، أوراق فلسفية العدد ٨ ص ٢٨٤.
- (٤٧) عمر مهيبل: الهوية والاختلاف في الخطاب للجزائر المعاصرة، أوراق العدد ٨ ص ٢٩٣.
- (٤٨) عبد الله اللوى: بختي بن عودة والتفكير في الكارثة، المصدر السابق ص ٣١١.
- (٤٩) عبد القادر بودومة: مشهد الكتابة عند بختي بن عودة، أوراق فلسفية ٨ ص ٢٢١.
- (٥٠) عمر مهيبل: السابق، ص ٢٩٧.
- (٥١) محمد شوقي الزين: السابق، ص ٣٥ ونظر الملف الذي خصصته أوراق فلسفية العدد الثامن عن بختي بن عودة للكتابة والاختلاف والذي شارك فيه عدد من زملائه، الاستشهادات على التوالي من: عبد الله عبد اللوى "عن أسئلة بختي بن عودة للجزائر أو التفكير في الكارثة"، ص ٣١٤ وعبد القادر بودومة مشهد الكتابة عند بختي بن عودة صفحات ٣١٩-٣٢١ وعمر مهيبل صفحات ٣٩٧-٣٩٨-٣٩٩ ومحمد شوقي الزين بختي بن عودة ومحنة البحث عن الذات، ص ٢٨٢-٢٨٦ ودراسة بختي بن عودة في الكرمل في ضيافة الخطيب: الكتابة الأخرى العدد ٤٠-٤١ عام ١٩٩١ ص ٣٠٥.
- (٥٢) فتحي التريكي: الحداثة وفلسفة التنوع، أصال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص ١١٨.
- (٥٣) فتحي التريكي: قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٨، ص ٥.
- (٥٤) المرجع السابق ص ٦.
- (٥٥) المرجع السابق ص ١٧.
- (٥٦) المرجع نفسه ص ١٨.
- (٥٧) المرجع نفسه ص ٢٠.
- (٥٨) المرجع نفسه ص ١٢.
- (٥٩) المرجع نفسه ص.
- (٦٠) راجع والتريكي: قراءات ص ١٨.
- (٦١) فتحي، ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي بيروت ص ٨٤، والتريكي: قراءات في فلسفة التنوع ص ١٨.
- (٦٢) التريكي: قراءات ص ١٩ - ٢٠. وحسن حنفي: مقامة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١ ص ٦٠٢.
- (٦٣) التريكي: فلسفة الحداثة ص ٣٣ - ٣٤. ويمكن لبيان ذلك الرجوع إلى الملف الذي أعدته

مجلة " أوراق فلسفية " حول التريكي العدد الثاني (يناير - يونيو ٢٠٠١) والذي يتضمن عدة أبحاث هي : " المرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة " لزواوي بغوار ، " من فلسفة التنوع الى فلسفة التاريخ " بن مزيان بن شرقي ، و الفكر للوجودي ومعتولية التنوع " فوزي الطوي ، و " دفاعا عن الفلسفة دفاعا عن التراث " عبد القادر بوعرفة ، ويمكن مراجعة المراجعات التي قدمت حول أعمال خاصة الروح التاريخي عند العرب في المجلة الفلسفية التونسية .

(٦٤) المراجعات التي قدمت حول أعمال خاصة لروح التاريخي عند العرب في المجلة الفلسفية التونسية.

(٦٥) فتحى التريكي وعبد الوهاب المسميري، للحدث وما بعد الحدث، دار فكر، ٢٠٠٣.

(٦٦) على حرب: نقد للنص، المركز الثقافي العربي ١٩٩٣ ص ٦٣. وأيضاً: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي بيروت ١٩٩٥ ويخصص فيه دراسة طويلة عن أركون بعنوان اوهام الحدث: قراءة ثانية في المشروع الأركوني ص ١١٧-١٤٠.

(٦٧) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ١٩٩٣ ص ٣٥.

(٦٨) على حرب: نقد النص، ص ٧٥ وأيضاً الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة ص ١١٧-١٤٠.

(٦٩) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد وجهته، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ط ٢ عام ١٩٩٢ ص ١٨.

(٧٠) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١٢٤.

(٧١) هاشم صالح: مقدمة : الفكر الإسلامي قراءة علمية، معهد الامماء القومي، ١٩٨٧ ص ٩.

(٧٢) المرجع السابق ص ١٠.

(٧٣) محمد أركون: الطمئة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ١٩٩٠.

(٧٤) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١١.

(٧٥) على حرب: نقد للنص ص ٦٦.

(٧٦) على حرب: الممنوع والممتنع، ص ١١٧.

(٧٧) المرجع السابق ص ١٢٠.

(٧٨) المرجع السابق ص ١٣٨.

(٧٩) هاشم صالح: دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي، الوحدة، العدد ٦٠ السنة الخامسة، سبتمبر ١٩٨٩، ص ١٠.

(٨٠) المرجع السابق ص ١٠ وكما يتضح من الفقرة السابقة متابعة هاشم صالح لأفكار محمد أركون الذي تخصص في ترجمة، وتقديم، ومناقشة أعماله في العربية فهما يصلان سوياً وكلاهما فريق واحد.

(٨١) راجع موقف حصفور في هذه النقطة مقدمة ترجمته لدراسة لريدا "البنية، العلامة، اللعب في العلوم الإنسانية" فصول، العدد الرابع، المجلد الحادي عشر، ص ٢٣١ - ٢٣٢ وموقف حسن هنفي النقدي الذي يتفق فيه معه هاشم صالح إلى حد ما في الفصل السادس من مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ص ٦٠٤ وهاشم صالح، المرجع السابق ص ١٢.

(٨٢) يحدد هاشم صالح هذه المسلمات في الآتي:

- الإنسان ك مخلوق يتمتع باستقلالية القرار الذاتي ضمن مقاييس أنه خاضع للكلام المقدس، ولا يخرج عن الحدود المثبتة من قبل.

- هناك زمان - مكان متناغم ومتسجم ومقدس ومطلق.
- تركيز النظرة على المطلق المتعالي وليس على الإنسان بعد ذاته.
- يتميز الفكر بقاء ما هو، جوهراني، ثبوتي، فالكلمات تدل بالفعل على الأشياء وتتصلق بها كي تصبح جزءاً منها.
- كما يتميز بقاء غائي، ومعاري، ووجعاني.
- العالم الذنوي الحالي ليس هدفاً وإنما وسيلة للعبور إلى العالم الآخر، عالم الخلود الأبدى.
- الوعي الأسطوري يتطلب على الوعي التاريخي دون أن يلغوه كلية، المصدر السابق ص ٢٧ - ٢٨.

(٨٣) يتضح لدى صالح موقفاً موضوعياً من أفكار دريدا بعيداً عن الانبهار للشديد بما يقدمه وانظر الملف الذي أصدرته مجلة أوراق فلسفيه حول محمد أركون والذي تتضمن بعض بحوث ندوة الجمعية الفلسفية الأردنية حوله راجع أوراق فلسفيه العدد التاسع القاهرة يناير ٢٠٠٤ بحيث نشر بالتفاد حاضراً في تناوله لتطور أفكار دريدا.. راجع المصدر السابق صفحات ١٢ ، ٣٠ مجلة الوحدة. العدد ٨١ ص ١٦.

(٨٤) مطاع صفدي: مركز الإنماء القومي واستراتيجية التنمية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الأول ص ١٢.

(٨٥) مطاع صفدي: نقد العقل الغربي: فلسفة الحديثة وما بعد الحديثة، معهد الإنماء القومي، بيروت ص ١٤.

(٨٦) مطاع صفدي: المرجع السابق ص ١٤.

(٨٧) جميل قاسم: الحديثة في الفكر العربي: مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ص ٣٥.

(٨٨) مطاع صفدي: المرجع السابق، ص ١٩.

(٨٩) المرجع السابق: ص ٢٤.

(٩٠) المرجع السابق ، صفحات ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥.

(٩١) حمادى الرئيسى: نقد العقل الغربي، الفكر العربي المعاصر، عدد ٨٤ - ٨٥ ص ١٠٥ - ١٠٩، وانظر أيضاً دراسة محمود جميل: العقل الغربي في الميزان، العرب والفكر العالمى، العدد ١٧ - ١٨، ص ١١١ - ١٣١.

(٩٢) جاك دريدا: الكتابة والاختلاف. كاتلم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٨، ويشير جهاد في مقدمته لنصوص دريدا للخطوط العريضة لهذا الفكر. ولموضعه من الفكر الذى يعاصره داخل اللغة الفرنسية. وضمن الإنتاج العلمى للأفكار، ولموقع الدراسات المترجمة فى هذا الكتاب من هذا الفكر نفسه، المقدمة ص ٢٣.

(٩٣) كاتلم جهاد، مدخل قراءة دريدا فى الفلسفة الغربية بما هى صوبية أفلاطون، مجلة فصول العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ١٩٥.

(٩٤) المرجع السابق ص ١٩٧.

(٩٥) المرجع السابق ص ٢٠١.

(٩٦) المرجع السابق ص ٢٠٢.

(٩٧) المرجع نفسه ص ٢١٢.

(٩٨) محمد الجويلي: التزعم فى المخيال الإسلامى بين المقدس والمقدس، دار سراس للنشر، المؤسسة الوطنية للبحث العلمى، تونس ١٩٩٢ ص ٢٠.

- (١٩) التريكي: الحداثة والاختلاف في الرسم، كتاب فلسفة الحداثة من ١٠٤ - ١٠٥.
- (١٠٠) عبد العزيز بن عرفة: جاك دريدا: التفكيك والاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد ٤ السنة الرابعة والخمسين، فبراير ١٩٨٨ من ٣٠ - ٤١.
- (١٠١) عبد العزيز بن عرفة: لقاء مع الفيلسوف دريدا، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت علم ١٩٩٣ من ٢٦ - ٣٠.
- (١٠٢) عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكونونة عند هودجر مفكر الاختلاف، دراسات عربية، العدد ١١ لسنة ٢٤.
- (١٠٣) عبد العزيز بن عرفة: الدال والاستبدال من ٧ ، ٨.
- (١٠٤) المرجع السابق من ٨.
- (١٠٥) نظار إهداء كتبه، من ٥٢ - ٦٠.
- (١٠٦) المرجع السابق من ١١.
- (١٠٧) علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣ من ٨.
- (١٠٨) علي حرب: مداخلات، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥ من ٦ ، ١٥. والمرجع السابق من ٩.
- (١٠٩) نقد النص من ١٩.
- (١١٠) المرجع السابق من ٣٥.
- (١١١) المرجع السابق من ٣٦.
- (١١٢) المرجع السابق من ٧٢.
- (١١٣) المرجع نفسه من ٥.
- (١١٤) علي حرب: نقد الحقيقة. المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣ من.
- (١١٥) المرجع السابق من ٣٢.
- (١١٦) المرجع السابق من ٤٧.
- (١١٧) المرجع السابق من ١٢٥.
- (١١٨) علي حرب: أسئلة الحقيقة ورموزات الفكر، بيروت.
- (١١٩) نفس المرجع.
- (١٢٠) نفس المرجع.
- (١٢١) نفس المرجع.
- (١٢١) نفس المرجع.
- (١٢٢) نفس المرجع.
- (١٢٣) علي حرب: الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- (١٢٤) علي حرب: أسئلة الحقيقة، من ٥٤.
- (١٢٥) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ من ٦٠١ - ٦٠٢.
- (١٢٦) المرجع السابق من ٦٠٤.
- (١٢٧) المرجع نفسه من ٦٠٦.
- (١٢٨) المرجع نفسه من ٦٠٧ وقارن التريكي: قراءات في فلسفة التنوع من .
- (١٢٩) وكذلك حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب من ٦٠٧.
- (١٣٠) مارك نولا : سياسة دريدا، مجلة أيواب ، العدد ١٨ بيروت ١٩٩٨ من ١٠.

- (١٣١) انوار سعيد : دريدا لصبح دريداليا ، عن مجلة اوراق فلسفية العدد ١٧ ، انوار سعيد
قارنا دريدا ، ص ٣٢٨-٣٢٩ .
- (١٣٢) انوار سعيد : دريدا وفوكو : داخل النص / خارج النص ، من كتاب العالم النص ، الناقد ،
نقلاً عن اوراق فلسفية العدد ١٧ ص ٣٣٠ .
- (١٣٣) المصدر السابق ، ص ٣٣١ .
- (١٣٤) المصدر السابق ، ص ٣٣٢ .
- (١٣٥) راجع دراستنا: المسيرى والفلسفة في الكتاب التذكاري عنه، دار الشرق، القاهرة ٢٠٠٣ .
- (١٣٦) راجع الموسوعة ص ٤٣٧، ٤٣٨ .
- وكتبه مع فتحى التريكي: الحادثة وما بعد الحادثة ص ٧٤ ، ٧٧ ، ٧٨ وسنشير فى المئتين
أمام استشهادهما من المسيرى بأرقام الصفحات الموسوعة.
- (١٣٧) نظر فى ذلك تقديم أنور مغيث لترجمة كتاب دريدا علم الكتابة المجلس الأعلى للثقافة،
القاهرة ٢٠٠٦ .
- (١٣٨) فتحى التريكي - عبد الوهاب المسيرى: الحادثة وما بعد الحادثة، دار فكر ، دمشق ٢٠٠٣
ص ٨١-١١٣ .
- (١٣٩) المرجع السابق ص ١١٢-١١٥ .
- (١٤٠) ثم يلاحظ مرة ثانية أن ثمة مواطن كثيرة من التشابه بين بعض مفاهيم التفكيك والمفاهيم
القبالية، مثل مفهوم الاختلاف المرجأ، ومفهوم تنشر المضى (النتشت)، ومفهوم التساقض
التفكيكى لها ما يشبهها فى التراث الدينى اليهودى، فالتفسيرات الحاخامية متضاربة
متشابهة، فكل تفسير يشير إلى التفسير الذى سبقه والذى يلته إلى ما لا نهاية له .
- (١٤١) د. أنور مغيث: التفكيك والمقاومة، أخبار الأوب القاهرة ٢٠ فبراير ٢٠٠٠ . والمتفقون
والسياسة حوار مع دريدا، مجلة إبداع، القاهرة مايو ٢٠٠٠ .
- (١٤٢) د. منى طلبية: ثقافة التفكيك، ١٢٨-١٣٤ تجربة شخصية مع التفكيكية، مجلة أوراق
فلسفية، العدد ١٢ ص ١٣٥-١٤٠ .
- (١٤٣) جاك دريدا: التفكيك والطوم الإنسانية فى الغد ترجمة منى طلبية وأنور مغيث، أوراق فلسفية
العدد ١٢ .
- (١٤٤) وكان نهاية العمل كانت فى أصل العالم. ترجمة أنور مغيث ومنى طلبية، مجلة الكرمل، العدد
٦٥ خريف ٢٠٠٠ .
- (١٤٥) د. منى طلبية: التفكيك والأوب، مقدمة ترجمة فى علم الكتابة المجلس الأعلى للثقافة،
القاهرة ٢٠٠٥ ص ١٢-١٣ .
- (١٤٦) د. منى طلبية: المرجع السابق ص ١٦ .
- (١٤٧) المرجع السابق ص ١٧ .
- (١٤٨) المرجع نفسه، ص ٢٤ .
- (١٤٩) د. أنور مغيث: التفكيك والفلسفة مقدمة ترجمة فى علم الكتابة، ص ٣٦ .
- (١٥٠) المرجع السابق، ص ٣٧ .
- (١٥١) المرجع السابق، ص ٣٩ .
- (١٥٢) نفسه ص ٤٠ .

- (١٥٣) نفسه ص ٤٥.
- (١٥٤) المرجع السابق ص ٥٠.
- (١٥٥) المرجع السابق، ص ٥١.
- (١٥٦) المرجع نفسه، ص ٥١-٥٢.
- (١٥٧) عبد الله الغزالي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريعية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٨٥، ص ٥٠.
- (١٥٨) يرى جابر عصفور أن للجرماتولوجيا هي دراسة العلامات المكتوبة (من كلمة الجراما Gramma اليونانية التي تعني المكتوب أو المنقوش أو المسجل) وليست دراسة القواعد النحوية (أو الأجرومية) كما توهم بعض الدارسين العرب، مقدمة ترجمته لدراسة دريدا: البنية، الله، العلامة، فصول العدد ٤ للمجلد ١١ ص ٢٣٢. وانظر مقدمة منى طلبة ومقدمة أنور مغوث لترجمة الكتاب ومبررات استخدام عنوان "ألى علم الكتابة".
- (١٥٩) الغزالي: المرجع السابق ص ٥٢.
- (١٦٠) المرجع السابق ص ٥٣.
- (١٦١) راجع دراسة كلثم جهاد: مدخل إلى قراءة دريدا، فصول العدد ٤، المجلد ١١، ص ١٩٥.
- (١٦٢) الغزالي: ص ٥٣.
- (١٦٣) المرجع نفسه ص ٥٦.
- (١٦٤) كتب على الشرع أن الغزالي هو أكثر الدارسين العرب إفاضة في الحديث عن منهجية النقد التفكيكي في كتابه "الخطيئة والتكفير" وأن محاولته تعد الأولى في تقديم هذه المنهجية من خلال وجهة نظر خاصة. وقد تحاشى الغزالي استخدام مصطلح تفكيكية وأثر استخدام مصطلح التشريعية. ويرى الشرع أن الغزالي التصر في عرضه قضايا المنهجية التفكيكية على القادر المقبول منها في الوسط الثقافي العربي المحافظ، ومن هنا كان اهتمامه منصباً على شرعية الشعر وأدبية الألب ولم يشأ أن يمضى مع التفكير بكامل منهجيتها الفكرية من ٢٠٨.
- (١٦٥) عبد الله إبراهيم: التفكير الأصولي المقولات، سلسلة عيون، الدار البيضاء ١٩٩٠ ص ٣٨-٣٩.
- (١٦٦) المرجع السابق ص ٥٦.
- (١٦٧) المرجع السابق ص ٧٧ ومن الواضح اعتمد عبد الله إبراهيم على جمل وعبارات الغزالي راجع الهامش رقم ٥٧.
- (١٦٨) المرجع نفسه ص ٧٩.
- (١٦٩) المرجع نفسه ص ٩٣. وانظر أيضاً دراسته: المركزية الغربية : إشكالية التكون والتمركز حول الذات، "المركز الثقافي العربي، بيروت ص ٣١٥-٣٣٦.
- (١٧٠) سعد عبد الرحمن البارعي: ما وراء المنهج تحيزات النقد الأدبي الغربي" بحث من أصل ندوة إشكالية التحيز، القاهرة ١٩٩٢ ص ١٧. ويستخدم ميجان الرويلي نفس المصطلح في دراسته "التفويضية"، مجلة النص الجديد، نيوميا، العدد ٥ أبريل ١٩٩٦.
- (١٧١) للمرجع السابق ص ٢١.
- (١٧٢) المرجع السابق ص ٢٣.

- (١٧٣) وانظر رد جاك دريدا على عبد العزيز بن عرفة في حوارهم معه يقول دريدا: "أجل إن أعصاني هي تمجيد لمبدأ التيه ورفض مبدأ الإقلمة". الدال والاستبدال، ص ٢٨.
- (١٧٤) سعد البازعي: المصدر السابق ص ٢٤.
- (١٧٥) د. أحمد أبو زيد: مجلة العربي، العدد ٢٩١، فبراير ١٩٨٣ ص ٤٦ - ٤٩ يتساءل أحمد أبو زيد في نهاية دراسته "ماذا يريد؟" دريدا ويجيب: "إن قراءات دريدا في نصوص الآخرين ، وكذلك تركيبات نصوصه هو نفسه تصدر عن موقف نقدي للاتجاه الغالب على الفكر الفلسفي الغربي منذ أفلاطون، الذي يطلق عليه "ميثافيزيقا الحضور" ... وينادي دريدا بضرورة مقاومة الميثافيزيقا عن طريق تطوير أساليب قراءة النص الفلسفي أو تفكيكه" ص ٤٩.
- (١٧٦) د. أحمد أبو زيد: التفكيك دراسة في المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، العدد ٣ المجلد سبتمبر ١٩٩١ ص ٨٩ - ١٢٥.
- (١٧٧) د. جورج زيناتي: فلسفة دريدا البلا مركز، في كتابه رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٣ ص ١٠٤ - ١٠٩. والفلسفة في مسارها ، مدخل إلى الفلسفة ، الاحوال والزمنة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ٢٠٠٢ ، دريدا الجراماتولوجيا والتفكيكية ص ٣٠٣-٣٠٦ .
- (١٧٨) بختي بن عودة : رنين الحدائق ، دار الاختلاف الجزائر ، وكذلك مجلة لوراني فلسفية، العدد الثامن ، ديسمبر ٢٠٠٣.
- (١٧٩) عبد الله عبد اللاوي: التراث والحدائق والمنهج في الفكر العربي، موجهات أولية، المجلة الفلسفية العربية، عمان الأردن، للمجلد الثاني، العدد الثاني، يناير ١٩٩٣ ص ١٥ وما بعدها.

المعرض العام

٣	الإهداء
٦-٥	التصدير
٨٣-٧	المقالة الأولى : كانط وما بعد الحدثة
١٢-٧	أولاً: نحو قراءة جديدة
١٩-١٢	ثانياً: كانط والميتافيزيقا
٢٢-١٩	ثالثاً: ميتافيزيقا كانط بين نيتشه وهينجر
٢٦-٢٢	رابعاً: ما بعد الحدثة: تحديدات أولية
٣٥-٢٦	خامساً: جيل ديلوز وفلسفة كانط النقدية
٤٥-٣٦	سادساً: فوكو وانهولوجيا الحاضر عند كانط
٦١-٤٥	سابعاً: ليونار والنقد الكانطي التاريخي والسياسي
٦٨-٦١	ثامناً: بريدنا النقد المعرفي والالتزام الأخلاقي
٧٠-٦٨	تعقيب عام
٨٣-٧٠	الهوامش و المصادر
١٢٦-٨٥	المقالة الثانية: نيتشه مجاوزة الميتافيزيقا وجينالوجيا القيم
٨٦-٨٥	تمهيد
٩٢-٨٦	أولاً: نيتشه والفكر المعاصر
٩٤-٩٢	ثانياً: نيتشه والنظرية العامة للقيمة
١٠٠-٩٤	ثالثاً: كتابات نيتشه في القيم
١٠٥-١٠٠	رابعاً: جينالوجيا الأخلاق
١٠٦-١٠٥	خامساً: القيم وإرادة القوة
١١٥-١٠٦	سادساً: نيتشه وتجاوز القيم
١١٨-١١٥	سابعاً: مفهوم الجينالوجيا
١٢٦-١١٨	الهوامش و المصادر

٢٣٠-١٢٧	المقالة الثالثة : دريدا والفكر العربى المعاصر
١٤٨-١٢٧	أولاً: استقبال دريدا فى العربية
١٣١-١٢٩	١ - مواقف حديثة من دريدا
١٤٠-١٣١	٢- أعمال دريدا فى العربية
١٤٣-١٤٠	٣ - ترجمات عن دريدا
١٤٨-١٤٣	٤ - أعمال عربية حول دريدا
١٥٥-١٤٨	ثانياً: دريدا وتفكير الميتافيزيقا
١٦٩-١٥٥	ثالثاً: تفكير الهوية و"الاختلاف الوحشى".
١٦١-١٥٦	١ - الخطيئى النقد المزدوج وفلسفة الاختلاف
١٦٥-١٦١	٢ - بنعد العالى التراث بين الهوية والاختلاف
١٦٦-١٦٥	٣ - نور الدين أفايه: الهوية والاختلاف والهامش
١٦٩-١٦٦	٤ - بختى بن عودة: الكتابة ورنين الحداثة
١٧٤-١٧٠	رابعاً: الاختلاف والتنوع:
١٨٠-١٧٥	التريكى : فلسفة الحداثة والتنوع والاختلاف
١٧٨-١٧٥	خامساً: تفكير العقل والميتافيزيقا الإسلامية
١٨٠-١٧٨	١ - أركون وتفكير مفهوم العقل الإسلامى
١٨٧-١٨١	٢ - تفكير الميتافيزيقا العربية الإسلامية
١٨٤-١٨١	سادساً: نقد وتفكير العقل العربى
١٨٥-١٨٤	١- صفدى والتأسيس فى المختلف
١٨٧-١٨٥	٢- قراءة دريدا فى الفلسفة الغربية باعتبارها صيدلية أفلاطون
١٩٢-١٨٧	٣ - التفكيك والاختلاف فى الدال والاستبدال
٢٠١-١٩٢	سابعاً: على حرب القراءة التفكيكية فى النص والحقيقة
١٩٤-١٩٢	ثامناً: التفكيك فى العربية ونقد الآخر
١٩٦-١٩٤	١ - التفكيكية بداية النهاية للوعى الأوربى
	٢ - ادوار سعيد ونقد نصية دريدا

٢٠١-١٩٦	٣ - المسيرى وتفكيك التفكير
٢٠٦-٢٠٢	تاسعاً: الجراماتولوجيا والنص الدريدي في العربية
٢١٢-٢٠٦	عاشراً: التفكيكية والنقد الأدبي
٢٠٨-٢٠٦	١ - التشريرية وبدايات التعرف على التفكير
٢١٠-٢٠٨	٢ - التفكير الأصول والمقولات
٢١٢-٢١٠	٤ - البازعي تحيز وعدمية التفكير
٢١٩-٢١٢	حادى عشر : تعقيبات ختامية حول :
	التفكيك والاختلاف فى الفكر العربى المعاصر
٢٣٠-٢٢٠	الهوامش

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET